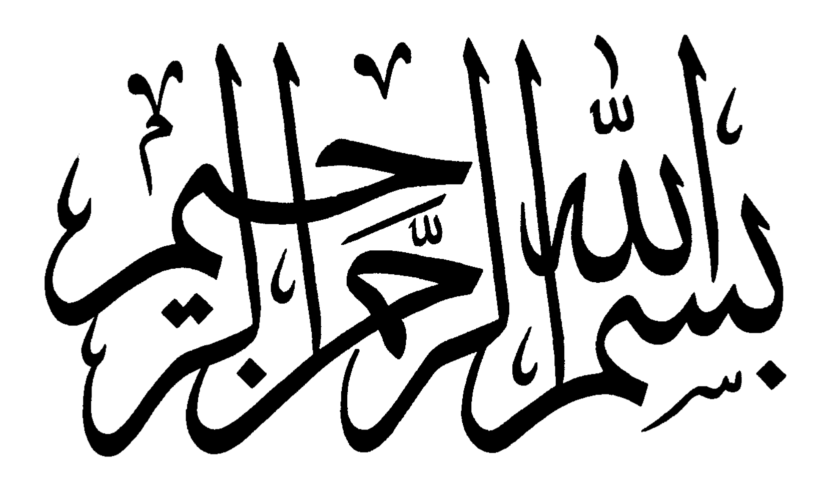
شرعية السلطة في الإسلام

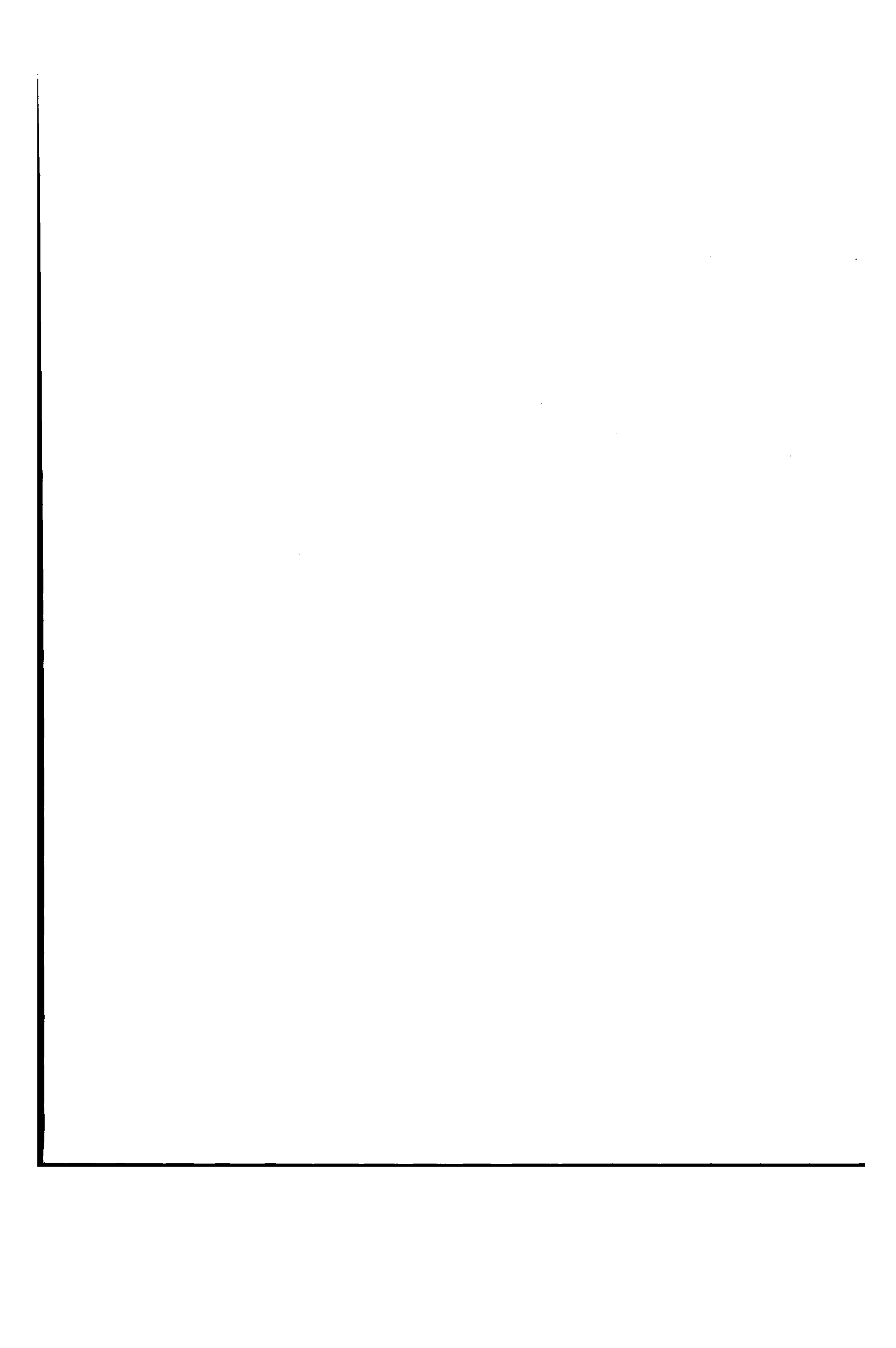
(دراسة مقارنة)

دكتور
عادل فتحي ثابت عبد الحافظ
كلية التجارة - قسم العلوم السياسية - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٤م

المكتبة المصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
٣ ش أحمد ذو الفقار - لوران الإسكندرية
تليفاكس . ٠٠٢/٠٣/٥٨٤٠٢٩٨
محمول . ٠١٢٤٦٨٦٠٤٩


بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى زوجتي وو- ى عمر

عن أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) أنه قال :-

" يأيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها علي غير موضعها ، " يأيهـــا الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضـــركم مـــن ضـــل إذا اهتديـــتم " (المـــائدة - ١٠٥) ، وإنـــا سمعنا رســـول (صـــلي الله علـــيه وسلم) يقـــول : (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علي يده أوشك أن يعمهم الله تعالي بعقاب) " .

" أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، والترمذي في صحيحه ، وأبو داود في سننه " .

- إستهلال :-

- **هذا الكتاب يدور حول محورين رئيسيين :-**

أولهمـــا : إظهـــار كيف أن الإسلام قد عرف الشرعية بكل أبعادهـــا الموضوعية قبل أن يعرفها الغرب الحديث بأكثر من ألف سنة وانفرد بها في عصره . وكيف أن مضـــمون الشرعية في الإسلام يبدو أكثر شمولاً وعمقاً ، كما تبدو ضمانات الشرعية فيه أكثر فاعلية ونفـــاذاً ، وذلـــك فـــي مواجهة مضمون الشرعية وضـــماناتها فـــي الغرب الحديث كضمانات شكلية وهزيلة .

ثانـــيهما : التركـــيز علـــي الـــتعريف بمضمون الشرعية وبضـــماناتها(والمتمـــثلة أساساً في حق مقاومة الحـــاكم الجائـــر) في الإسلام من خلال الآيات القرآنـــية والأحاديث النبوية التي وردت في هذا الصـــدد ، إلـــي جانب التطبيق الواضح لها في عهد الخلافة الراشدة ، وموقف الفرق الإسلامية المخـــتلفة وبصـــفة خاصـــة موقف أهل السنة والجماعـــة (جمهـــور المســـلمين) وذلك في مواجهـــة الخوارج والشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية .

كمـــا أن هذا الكتاب يمثل الرسالة التي تقدمت بها لنيل درجـــة الماجســـتير فـــي العلـــوم السياســـية من قسم العلوم السياســـية - كلـــية الـــتجارة - جامعـــة الإســـكندرية (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م) ، بإشـــــــراف **الدكـــــــتور: محمد طه بدوى** أستاذ العلوم السياسية بجامعة الإسكندرية .

وأخـــيراً : فـــإن هـــذا الكتاب لا يعبر عن إتجاه معين أو فكـــر جماعـــة بذاتها ، فهو بحث أكاديمي يعبر عن وجهة نظر مستقلة ، وإن كان في النهاية يلتقي مع فكر " أهل السنة والجماعـــة " ، وتبعاً لذلك فهو يتسم بروح الإعتدال والإتزان والوسطية في معالجة موضوعاته .

بسم الله الرحمن الرحيم

- **تقديم :-**

هــذه الدراســة هــي محاولة من جانبنا للتعرف علي موقــف الإســلام مــن السلطة السياسية ، وذلك في مواجهة موقف الغرب الحديث منها . وكيف أن الإسلام قد قدم نظاماً في هذا الشأن لم يُعرف من قبله في أي من الفلسفات السياسية أو الــنظم السياسية السابقة عليه لا من حيث العمق ، ولا من حيــث الفاعلــية . فعلــي مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياســية قاطبة يعتبر الإسلام أول من نبه إلي ضرورة سلخ السلطة السياسية عن أشخاص القائمين عليها بإعتبارهم مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها[1] . هذا بجانب ما قدمه الإسلام من ضمانات موضوعية لم تدركها الفلسفات السياسية الغربية حتــي الحديثة منها) لعدم تدلي القائمين علي تلك السلطة إلي الإستبداد .

وموقف الإسلام هذا (والذي سنتاوله بالتفصيل في هذه الدراســة) يــنطلق من أن للإسلام خصائص يظهر بها علي الفلســفات الزمنية ، تلك الخصائص التي من شأنها أن هيأت للإســلام تقديــم نظــام كامل بصدد شرعية السلطة السياسية

---

(1) انظر : د. محمد طه بدوى ،النظرية السياسية ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٦ ، ص ٦٣.

بـــالذات ، وفـــيما يلـــي نعـــرض بإيجاز لهذه الخصائص [1] باعتبارها المنطلق الحتمي إلي هذا التحليل :-

- **أولاً : الربانية :-**

إن الإسلام نظام رباني المصدر ، ونقطة الافتراق بينه وبيـــن جمـــيع الـــنظم الأخرى هي أنه نظام رباني وأنها نظم وضعية ، وتعني الربانية أن المجتمع الإسلامي هو مجتمع من تصـــوير شريعة إلّهية ثابتة الأصول وهو متكيف بها محكوم بقيمها.بينما النظم الوضعية هى من تصوير مجتمعاتها تصاغ وتكيف وفق ما يرتضيه القائمون علي سلطة الأمر فيها [2] . كما تعني الربانية كذلك أن الإسلام نظام جاء لصالح الإنسان علـــي تباين أوضاعه الإجتماعية والإقتصادية ، بينما لا تعدو الـــنظم الوضعية إلا أن تأتي في النهاية علي مقتضي مصالح الفئة الغالبة .

- **ثانياً : الواقعية :-**

وتعنـــي واقعـــية الإســـلام أنه جاء معايشاً للناس علي الأرض ، فهو يقر برغبات الإنسان ويقف عند مجرد تطويعها لخير الفرد ولخير الجماعة . وفيما يعنينا فالأصل في السلطة

---

(1) راجع بشأن الخصائص التي يتميز بها الإسلام بصفة عامة : د. يوسف القضاوي . الخصائص العامة للإسلام ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

(٢) انظر : د. محمد طه بدوى ، مشروع دستور إسلامي مقترح للدولة المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٥٢ .

أنهـــا شـــهوة ويأتـــي الإسلام فيطوعها ، فحتي لا يستبد بها القـــائمون عليها يأمر الإسلام بطاعة القائمين عليها من حيث المـــبدأ ، وباعتـــبار ذلـــك ضـــرورة يقتضيها قيام المجتمع واســـتمراره : " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم "[1] . غير أن هذه الطاعة مرهونة بالتزام أولـــي الأمـــر بشريعة الإسلام وبقيمه أيضاً ، حيث لا طاعة لمخلـــوق فـــي معصـــية الخـــالق ، وكمـــا قـــال الرســـول (صـــلي الله علـــيه وسلم) : " لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف "[2] .

وتجـــدر الإشـــارة هـــنا إلي أنه علي مقتضي واقعية الإســـلام تلك ؛ يجمع الإسلام بين الثبات والمرونة – الثبات فـــيما يجـــب أن يخلد ويبقي ، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويـــتطور . ففـــي مجال النظم السياسية مثلاً يقدم لنا الإسلام مـــبادئ عامـــة ثابتة لا تتغير (صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان) يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي ، بينما لم يقدم الإسلام هيكلاً أو شكلاً معيناً للمؤسسات السياسية القائمة علي ســـلطة الأمر في المجتمع الإسلامي ، فهذه أمرها في الإسلام مـــتروك لتبايـــن الحضارات بما في ذلك من درجات تقدم فن التنظيم السياسي . من هنا فالإسلام لا يرفض من حيث المبدأ

---

(1) سورة النساء – الآية ٥٩ .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، والنسائي في سننه .

هـيكلاً معيناً من تلك الهياكل فكلها إسلامية إذا ارتبطت بالقيم والمبادئ الإسلامية .

• ثالثاً : الشمولية والعمومية :-

وتعني شمولية الإسلام أنه جمع بين شئون الدنيا والدين ، وأنـه يـوازن بين الجانب الدنيوي وبين الجانب الأخروي . وهـنا تـبدو عظمـة الإسلام في أنه يقدم إلي جانب حضارة المـادة ثقافة الروح ، فالإسلام ليس ديناً فحسب وإنما هو دين ودولة ، فلقد كان محمد بن عبد الله (ﷺ) صاحب الرسالة هو الحـاكم وهـو الرئيس الذي يقوم علي أمور الأمة في شئون الدنيا والدين ، ومن ثم فلا فصل ألبتة بين الدين والسياسة .

هذا وتعني عمومية الإسلام أنه يتجه إلي الإنسان في شتي مجـالات حياته وعلي اختلاف الزمان والمكان ، ومن ثم فهو دين عام .

- ممـا تقدم ، وعلي مقتضي تلك الخصائص التي ينفرد بهـا الإسـلام عمـا عداه من الفلسفات الزمنية ، والأديان والشرائع ، فنحن مطالبون أمام هذا بالتفاعل مع العصر الذي نعيشـه بدءاً وانتهاءً بالقيم والمبادئ الإسلامية كما نهج إلي ذلك المسلمون الأوائل فعاشوا الإسلام ديناً ودولة .

وهنا نقف أمام قضية ما زالت تطرح نفسها وبشدة وخاصة في هذه الحقبة من الزمان ، ألا وهي **قضية الإجتهاد** [1] ، فنحن اليوم في أمس الحاجة إلي الإجتهاد لاعتبارين :-

أولهما : لماذا يحرم العقل المسلم المعاصر من الاجتهاد رغم أنه عقل ناضج قطع شوطاً طويلاً في القدرة علي التفكير والتحليل ؟

ثانيهما : أن البيئة والواقع الإجتماعي قد تغيرا تماماً عن ذي قبل .

من هنا فعلي الأقل يدلي العقل المسلم المعاصر بدلوه في واقعه الجديد ، فهو في حاجة إلي حل يستقيم مع واقعه الجديد يصل إليه إنطلاقاً من الكتاب والسنة ، وهذا هو مدلول الإجتهاد بل – إن شئنا – هو دور الفقه الإسلامي الذي يجتهد ليقدم حلولاً للمشكلات المتجددة .

ولعل تعدد الفرق الإسلامية كان مرده إلي قضية الاجتهاد ، فهي فرق توصف بأنها إسلامية تبعاً لاستنباطها

---

(1) راجع بشأن قضية الاجتهاد بصفة عامة : د. عبد المنعم النمر ، الاجتهاد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م . وأيضاً : عباس محمود العقاد ، التفكير فريضه إسلامية ، دار نهضة مصر ، ص ٩٦ .

لمذهــبها مـــن الكتاب والسنة ، فكل فرقة تستنبط من الكتاب والســـنة ما يؤيد وجهة نظرها سواء أكان الخلاف سياسياً أم خلافـــاً مـــس جانـــب العقـــيدة . وهـــنا يصـــبح من المتعين عليـــنا أن نفـــرق بيـــن الفكـــر السياســـي الإسلامي الأصيل (في مجال دراستنا) وبين فكر الفرق الإسلامية أو المفكرين الإســـلاميين أو تاريخ الخلافة الإسلامية . فإنطلاقاً من تحديد الفكـــر السياسي الإسلامي الأصيل المستمد أساساً من الكتاب والســـنة ، نستطيع الحكم علي ما هو إسلامي أو غير ذلك . فنحكم علي الفرق الإسلامية أو المفكرين الإسلاميين إذا كانوا يمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي أم خلاف ذلك ، وفي مجال التطبيق نحكم من خلال تاريخ الخلافة الإسلامية إذا ما كـــان الحـــاكم ملتزماً بالكتاب والسنة ومن ثم شرعياً أم غير شرعي وهكذا .

لذلك وبعيداً عن الآراء المختلفة للمفكرين والفرق التي تعـــبر عن فكر أصحابها ، نتجه إلي الكتاب والسنة في تحليلنا لموضـــوع " شـــرعية السلطة في الإسلام " أو إن شئنا مبدأ الشـــرعية فـــي الإســـلام لنستنبط منهما ما يبدو لنا أنه يمثل مضـــمون هـــذا المبدأ وسنستعين بما استنبطه السابقون علينا ممـــن يمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي ، ومعلقين على

مدى صحة استنباطهم أولاً بأول ومستخدمين قواعد الاستنباط المتفق عليها والتي سنشير إليها في حينها .

• **وأخيراً :-**

وبصـــدد هـــذه الدراسة التحليلية (لشرعية السلطة في الإســـلام) يتبقى لنا في هذا التقديم أن نوضح أننا سنلتزم في هذه الدراسة بما يلي:-

أولاً : الإلـــتزام بمـــنهج واضـــح ، وهو بلا اختيار : المنهج الاســـتنباطي ، فهـــو وحـــده الـــذي يستقيم مع طبيعة موضـــوع الدراسة ومادتها ، نظراً لأننا بصدد الوقوف علـــي موقف الإسلام الصحيح من شرعية السلطة وهو أمر يعنى في النهاية الاجتهاد في تصوير القواعد التي تحكـــم هـــذه الشـــرعية بصـــدق ، ومن ثم باستنباطها استنباطاً صحيحاً من الكتاب والسنة .

ثانـــياً : عـــرض هـــذه الدراســـة بلغة عصرية مستخدمين المصـــطلحات السياســـية المـــتفق علـــيها مـــن جانب المشتغلين بالمعرفة السياسية المعاصرة حتي يعم نفعها ولـــتجد لهـــا موقعـــاً مناسباً في مكتبة العلوم السياسية الحديثة .

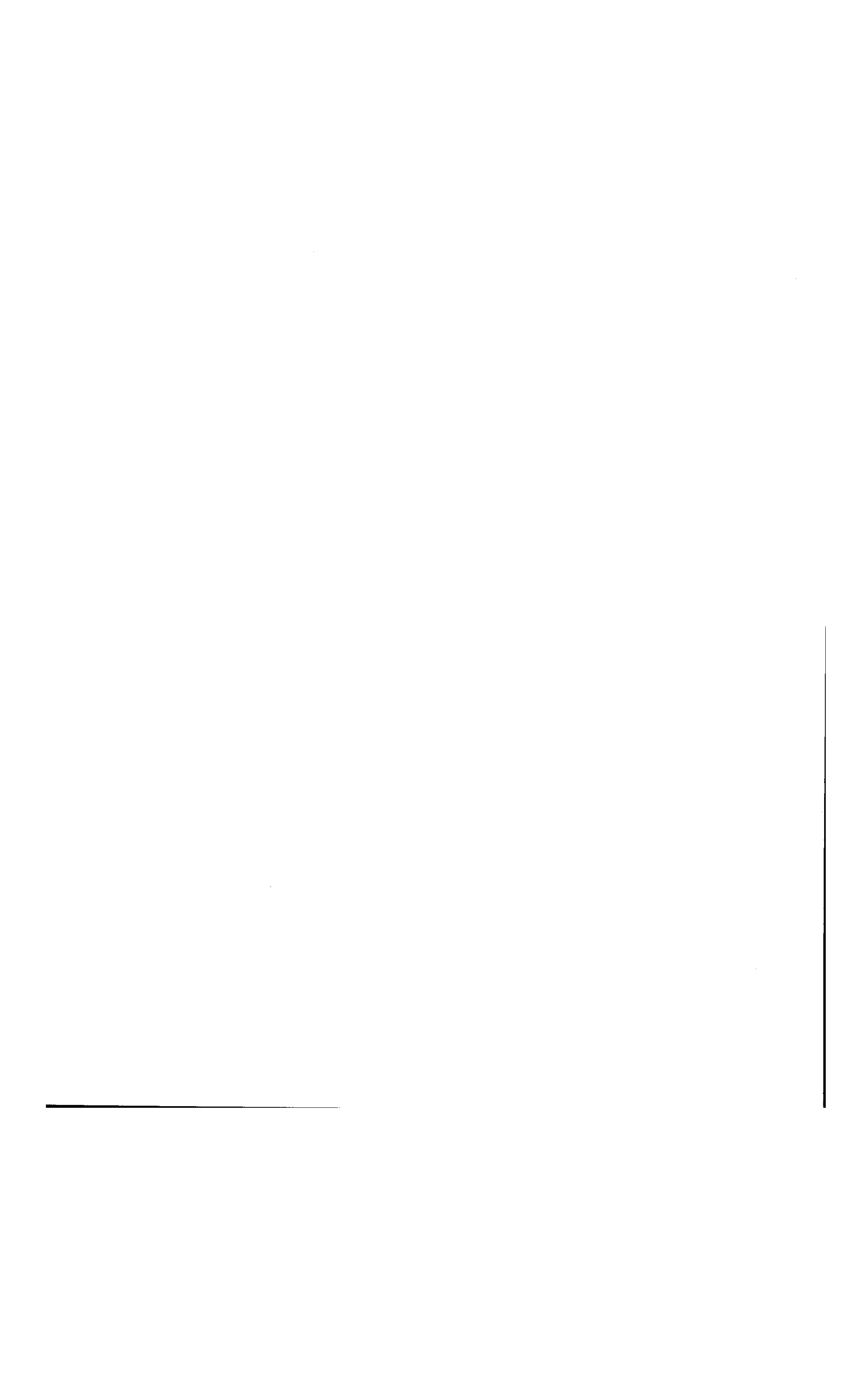
ثالثاً : ربط هذه الدراسة من بدايتها إلي نهايتها بخط مشترك واضـــح هو الهدف من وراء هذه الدراسة ، والذي يتمثل في التأكـــيد علـــي سبق الإسلام للغرب في تصوير مضمون مبدأ الشـــرعية الدقيق ، والتأكيد علي أن الإسلام قد جاوز الشرائع الغربـــية الحديـــثة قاطـــبة في التمكين لموضوعية هذا المبدأ ولفاعليته .

والله ولي التوفيق ،،.

دكتور / عادل فتحي ثابت عبد الحافظ .

الإسكندرية - ٢٠٠٣

الفصل التمهيدى



- الفصل التمهيدي :-

وفـــي هـــذا الفصـــل التمهـــيدي (الموجز) نعرض لموضوع الدراسة ، ولهدفها وللمنهج المستخدم في تحليلها .

- **موضوع الدراسة :-**

ويـــتحدد موضوع الدراسة في تحليل مضمون شرعية السـلطة في الإسلام - أي في تحليل مضمون مبدأ الشرعية وأبعاده في الإسلام باعتباره مبدأ من مبادئ التنظيم السياسي ، وعلـــي أســـاس أن لفظة " الشرعية Legitimacy " : تشير بمدلولهـــا الدقيق - لدي المعنيين بالدراسات السياسية الحديثة إلـــي شـــرعية الســـلطة القائمة كسلطة للأمر الذي يستوجب التكلـــيف بالطاعة ، وذلك تمييزاً لها عن لفظة " المشروعية : Legality " والتي تعني قيام سلطة سياسية من ناحية ، وقيام نظـــام قانونـــي من ناحية أخري ، والتزام السلطة بهذا النظام القانوني في كل ما يصدر عنها [1] .

---

[1] انظر : د . محمد طه بدوى ، بحث في " النظام السياسي الإسلامي - ردا علي المستشرق الإنجليزي " أرنولد " ، مناهج المستشرقين ، الجزء الثاني ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٩٨٥ ، ص ١١٠ . ولمزيد من التفصيل بشأن التمييز بين الشرعية والمشروعية انظر :-

- Alexandre Passerin D'Entreves, Légalité et Légitimité .

ضمن مرجع :-

- ' L'Idee de Légitimité, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, PP : 29 – 41 .

هـذا وتقـع " الشرعية " بمدلولها هذا وفي جملتها في مجال الفلسفة السياسية [الأيديولوجيات] ، ومن ثم في مجال سابق علي مجال " المشروعية " التي تقع بكل قضاياها في إطار النظام القانوني للدولة ، وهي لذلك من شأن النظرية القانونية (التى تُعنى بتحليل الدولة من حيث هي نظام قانوني) . وإنطلاقاً من هذا التمييز بين " **الشرعية** " و "**المشروعية** " نتناول " **مبدأ الشرعية** " بجانبيه : جانبه الذي يقع في مجال فلسفة السياسة من ناحية ، وجانبه الذي يقع في مجال التنظيم السياسي ومن ثم في مجال فن السياسة من ناحية أخري .

وربما يكون من المتعين منذ البداية التنبيه إلي أن الإسلام لا يعرف التمييز (أو إن شئنا الفصل) بين الشرعية والمشروعية . ذلك أن النظام القانوني في الإسلام قد ورد في القرآن والسنة ، ومعه القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي في آن واحد . فالحاكم حين يلتزم في قراراته بالكتاب والسنة ، إنما يلتزم في نفس الوقت بالنظام القانوني الإسلامي ، والمبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي كما وردت بهذين المصدرين في آن واحد . من هنا : فإن شرعية السلطة مرهونة في الإسلام – من حيث قيامها واستمرارها – لا بمجرد الالتزام بالنظام القانوني كما ورد بالقرآن والسنة وإنما أيضاً في الإلتزام بالعمل علي

تحقــيق أهــداف المجتمع الإسلامي وقيمه العليا ، وذلك في مواجهــة الــنظم الغربــية الحديثة حيث الخلط بين الشرعية والمشــروعية ، فمجــرد الــتزام سلطة الدولة هناك بنظامها القانوني يكفي لتحقيق شرعيتها[1] .

وهكــذا فــإن موضوع الدراسة (شرعية السلطة في الإسلام) يقع في جملته في مجال فلسفة السياسة وفن التنظيم السياســي ، ومــن ثــم يقــع في مجال الدراسات التي تُعني بالمشكلة السياسية باعتباره حلاً من الحلول التي قدمت بصدد هذه المشكلة .

والمشكلة السياسية – رغم أنها تحتل مكانة مرموقة في مجــال الدراســات السياســية – تنتمــي برمــتها إلي مجال " مــا يجب أن يكون " ومن ثم من شأن الفلسفة السياسية وفن التنظــيم السياسى أكثر من انتمائها إلي علم السياسة . ذلك أن الســلطة السياسية ضرورة اجتماعية يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها علي الاستمرار . غير أن هذه الضرورة قد تجــاوز مقتضــيات خيرتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف فى المجتمع إلي الاستبداد المحطم كبديل للقوة الخيرة . بل ومن الثابت بالملاحظة الطويلة أنه ما من إنسان يتولي سلطة إلا ويتجه بها إلي الاستبداد ، وهنا تظهر المشكلة

---

(1) راجع : د محمد طه بدوى . المرجع السابق ، ص ٢٥ .

السياسية(كما سيأتي تفصيل ذلك في حينه) بمضمون قوامه :-

" ما هي الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيرتها " [1] ؟

من هنا فإن الفكر السياسي يكاد يتمثل كله في تاريخ للحلول التي قامت لهذه المشكلة . ومبدأ الشرعية في الإسلام (موضوع الدراسة) يمثل حلاً من بين هذه الحلول التي قدمها الإسلام بصدد المشكلة السياسية .

فالأصل في الإسلام أن شرعية السلطة في قيامها واستمرارها بل وفي هدفها وفي أدائها لوظائفها (ومن ثم في التزام المحكومين بطاعتها) مرهونة بالتزام القائمين على هذه السلطة بالكتاب والسنة لا من حيث ما تضمنه هذان المصدران من قواعد تشريعية عامة فحسب ، وإنما كذلك من حيث ما تضمناه من مبادئ أساسية وأهداف عليا للمجتمع الإسلامي ، وهذا هو مضمون مبدأ الشرعية في الإسلام .و هو كذلك معيار الشرعية الذي فطن إليه الفكر الغربي بعد قرابة ألف عام من ظهور الإسلام ، والذي نبه إليه " مونتسكيو " الفرنسي وبمضمونه القانوني في

---

(١) انظر : د . محمد طه بدوى ، النظرية السياسية، مرجع سابق ، ص ٩٣ . وراجع بشأن الاستبداد بصفة عامة ، عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبي ، للدكتور محمد عمارة ، المؤسسة العربية للنشر ، ١٩٧٥ ، ص ١٣٦ .

القــرن الثامــن عشر في مؤلفه " روح القوانين " والذي راح يشكل من بعده دعامة الدولة الغربية الحديثة .

وهكذا يتحدد موضوع دراستنا في تحليل مضمون مبدأ الشــرعية وأبعــاده الــنظرية والتطبيقية في الإسلام بدراسة تفصيلية تنطلق في ذلك من الكتاب والسنة ، وتعرض لسياسة الخلفاء الراشدين ، وفقه الفرق الإسلامية المختلفة في شأنه . ولكي تكون الدراسة أكثر إبرازاً لخصائص مبدأ الشرعية في الإســلام ســنقوم بمقابلــته بمــبدأ الشــرعية فــي الغــرب (مقابلــة علــي سبيل الاستشهاد) لنري ما يظهر به الإسلام علي الغرب في هذا الشأن .

- **التعريف بعبارة " تحليل المضمون " :-**

وإذ عرفــنا بموضــوع الدراسة يتبقي لنا هنا أن نشير إلــي مدلول عبارة " **تحليل المضمون** " ، فالتحليل إصطلاحاً هــو التفســير – أي تحليل الشيء إلي عناصره للكشف عن حقائقــه . ونقصد بتحليل مضمون مبدأ الشرعية في الإسلام إعطــاء تفســير فلســفي لمبدأ الشرعية في الإسلام فنعرف بمضمونه من ثنايا رده إلي أيديولوجيته ، وفي الإسلام : رده إلــي مقدماته الأولي : الكتاب والسنة – تمهيداً لمعرفة أبعاده في التطبيق .

- **هدف الدراسة :-**

ويـــتحدد الهدف من دراستنا هده في إظهار : كيف أن للإســـلام السبق في تقديم حل فعال للمشكلة السياسية والمتمثل أساســـاً في مبدأ الشرعية . فبجانب أن الإسلام قد سبق الفكر الغربـــي الحديـــث بأكـــثر مـــن ألف عام في تصوير مفهوم الشـــرعية ، فقد قدم تصويراً موضوعياً للمضمون الدقيق لمبدأ الشرعية ، وأن ما تدعيه الفلسفة السياسية الغربية الحديثة من ابـــتداعها لهذا المبدأ ليس صحيحاً . ذلك فضلاً عن إظهار أن المبدأ قد صور في الغرب بمضمون قاصر يفتقر إلي الفاعلية في التطبيق .

مـــن هـــنا سنلجأ إلي المقارنة بين نظام الشرعية في الإسلام ، و نظام الشرعية في الغرب الحديث ، ومن ثنايا هذه المقارنـــة التـــي يســـتدعيها هدف الدراسة نستطيع إبراز أن الإسلام أكثر عمقاً وشمولاً في المضمون ، وأكثر فاعلية وأبعد أثـــراً في الضمانات . فالشرعية في مدلولها العام تعني التزام القائمين علي السلطة بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع لذلـــك فهـــي ذات مضمون سياسي ومن ثم ففي مجال التطبيق تعطـــي ضـــمانات سياسية لعدم خروج القائمين علي السلطة علـــيها . بيـــنما المشـــروعية في مدلولها العام تعني الالتزام

بدستور مسبق ، ومن ثم تأتي ضماناتها من طبيعتها – ضمانات قانونية شكلية .

هذا وفي الغرب الحديث انتهى الأمر بمبدأ الشرعية في التطبيق إلي ضمانات قانونية (شكلية) ، وما زال الفقه الغربي التقليدي مصراً وبشدة علي تسمية النظم السياسية الغربية المعاصرة تسمية تؤكد فهمهم الخاطئ لفكرة الشرعية حيث يسمونها بنظم الحكم الدستوري . بينما أعطي الإسلام ضمانات موضوعية في مجال التطبيق ، فعدم مشروعية القرارات تخلع علي السلطة عدم الشرعية ، فالمحكومون غير مكلفين بالالتزام بقرارات القائمين علي السلطة ليس فقط في التزام القائمين علي السلطة بالقانون الإسلامي وإنما أيضاً في التزامهم بتحقيق أهداف المجتمع المسلم . ومن هنا يظهر الشمول في المضمون لمبدأ الشرعية في الإسلام بجانب الموضوعية للضمانات في التطبيق ، وسيبرز كل هذا من ثنايا المقارنة بين مبدأ الشرعية في الإسلام ومبدأ الشرعية في الغرب [1] .

- **منهج الدراسة :-**

يتحدد منهج التحليل علي مقتضي طبيعة وهدف الدراسة ، وموضوع هذه الدراسة يقع في جملته في مجال

---

[1] وفي هذا رد عل الأستاذ الألماني : " Klingmuller " ، في مؤلفه :-
- Le Concept de Légalitédans le Droit Islamique, C.ntre Inter universitaire de Droit Comparé , Bruxelles, 1964 , pp : 206 , et suiv .
حيث ذهب : " Klingmuller " إلي أن الإسلام لم يعرف فكرة التزام القائم علي السلطة بأحكام مسبقة (أي لم يعرف المشروعية أو سيادة القانون بمدلولها الحديث) .

الفلسفة السياسية وفن التنظيم السياسي كما تقدم ، الأمر الذي من شأنه أن يكون منهج تحليله هو المنهج الاستنباطي . ذلك أننا سننطلق في تحليلنا لمضمون شرعية السلطة في الإسلام وضماناتها من مقدمات وردت في الكتاب والسنة ، لنستنبط منها ما يبدو لنا أنه يمثل مضمونها .

وهنا نعرض للقواعد المنهجية التي سنرتكز عليها عند استنباطنا لمبدأ الشرعية في الإسلام ، والتي تتلخص في الآتي [١] :-

أولاً : وجوب الرجوع إلي القرآن الكريم كله لمعرفة حقيقية قرآنية واحدة ، فالقرآن الكريم يفسر بعضه البعض ولم يأت متناقضاً ، ولذا يؤخذ كوحدة واحدة . إن القرآن هو المصدر السماوي لدين الله – الإسلام – آخر الرسالات السماوية والذي جاء خاتماً وملخصاً لكل الرسالات السماوية السابقة عليه ، وهو لذلك المصدر

---

[١] راجع في هذا الصدد : فاروق حسن دسوقي ، مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي الخالص ، رسالة ماجستير في الفلسفة الإسلامية غير منشورة ، كلية الأداب ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٧١ . ولنفس المؤلف انظر : قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، دار الدعوة بالإسكندرية .

الاول للإســـلام ، ثـــم تأتي السنة – وهي كل ما صدر عـــن الرسول (صلي الله عليه وسلم) من قول وفعل وتقريـــر – لتصبح المصدر (الأصل) الثاني للإسلام إلـــي جانـــب القرآن الكريم . والأصلان معاً يرسمان المجتمع الإسلامي بكل مقوماته ، فالقرآن الكريم كتاب غيبـــي وإنســـاني ، وأخلاقـــي وعملي وضع الخطوط الرئيســـية ليس للمجتمع الإسلامي فحسب بل وللوجود الإنسانى كله ، والسنة هي التطبيق العملي للقرآن حيث كـــان الرســـول (صلي الله عليه وسلم) هو النموذج البشـــري الحي لهذا التطبيق ، وتبعاً لذلك فالسنة وحي مـــن الله إلـــي رســـوله كالقرآن سواء بسواء من حيث الأصـــل . بيد أن القرآن الكريم هو كلام الله ، فهو من الله بلفظـــه ومعناه ، وأحاديث الرسول(صلي الله عليه وسلم) وحي من الله تعالي بالمعني والمفهوم ، ولفظها وحروفها من صياغة الرسول (صلي الله عليه وسلم) الـــذي أعطي جوامع الكلم : " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى " [1] .

ثانـــياً : ضـــرورة توافـــق الحقيقه المستنبطة من البحث في القـــرآن مـــع غيرها من الحقائق القرآنية ، في معني

[1] سورة النجم الأيتان ٣ ، ٤ .

ضرورة وزن الحقائق التي يتم الوصول إليها بمعيار قرآني – أي بمعيار نابع من القرآن ، حيث لا بد من التوافق والاتساق والتساند مع كل سورة وكل آية ، فإن تعارضت الحقيقة التي تم الوصول إليها مع آية واحدة بطلت علي الفور ورفضت رفضاً تاماً .

ثالثاً : إفراد الله تعالي بالألوهية والربوبية يوجب إفراد الوحي كمصدر للعقيدة والشريعة ، فحتي يكون البحث قرآنياً خالصاً لا بد أن يكون القرآن والسنة (الصحيحة) هما فقط المصدرين الوحيدين ، في معني أنه لا بحث في القرآن وفي الذهن فروض مسبقة غريبة عنه ، ثم البحث فيه عما يؤيد ما في الذهن من أفكار (حال الفرق الإسلامية المختلفة : الخوارج – الشيعة ....) ، ومن هنا فهذا البحث خالص من هذا الأمر من ناحية ، ومن ناحية أخري خالص كذلك من الأفكار والنظريات الحديثة التي يظن البعض أنها إسلامية ، لوجود بعض أوجه الشبه الظاهري بينها وبين بعض مبادئ الإسلام ، وكل هذا مع الاعتماد في فهم النصوص علي موحيات الآيات حسب قواعد اللغة العربية وعلومها ، مع الإحاطة بالظروف والملابسات التي أحاطت بنزول هذه

الآيـــات ، وكذلك الإحاطة بكافة أصول علوم القرآن والسنة.

رابعــاً : أنـــه بصدد الوحى والعقل ومنهج التأويل العقلي ، فالإســـلام يقـــرر إبتداءً وجود عالمين على الفرد أن يؤمـــن بهمـــا كشـــرط لقبول إسلامه : عالم الغيب ، وعالم الشهادة ، أما عن عالم الغيب (الله – الملائكة – الآخرة – الجنة – النار ..) فهو خارج عن نطاق وحدود الزمان والمكان – تانك المقولتان اللتان يعمل مـــن خلالهمـــا العقل واللتان لا بد أن يكون موضوع تفكـــير العقـــل واقعـــاً تحتهما ، وتبعاً لذلك فالعقل لا يستطيع إدراك عالم الغيب ، ولذلك فدور العقل حيال عالم الغيب التسليم به . وأما عالم الشهادة : فهو ذلك العـــالم المحســـوس الـــذي تقع موضوعاته في نطاق وحدود الزمان والمكان ، ومن ثم فللعقل أن يبحث فيه ويصل إلي حقائقه ، ومن هنا : فحقائق عالم الغيب لا تناقش ولا يتناولها العقل بل يسلم بها ، ويقتصر دور العقـــل حيالها علي التصنيف ، والتقسيم ، والتبويب ، والتقنيـــن حتـــي يـــتم الوصـــول إلـــي حقيقة عامة كاملـــة ، ومتوازية ، ومتناسقة ، وغير منافية للعقل ، والمـــنطق . وجملـــة القول هنا أن العقل الإنساني لا

يعتـــبر في مستوى الوحى ، وأن التأويل العقلي يكون في عالم المحسوسات .

وإنطلاقـــاً مما سبق فهناك المعرفة بالوحى ، والمعرفة بالعقل ، فلا نقبل علي القرآن بغية البحث فيه عن أدلة لإبطال آراء الخصـــم ، ومن ثم الانحراف عن إدراك الحقيقة القرآنية في ذاتها . ذلك أن الحقيقة القرآنية هي المعيار الذي توزن به مســـائل المذاهـــب والنظريات والفلسفات الأخري ما دمنا في نطاق فكر إسلامي خالص ، وبالتالي فإن معرفة الحقيقة تكون كاملـــة ومباشرة من القرآن والسنة بعكس الفكر البشري الذي يـــتدرج ببطء وينتقل من نقيض إلي نقيض ولا يعرف الحقيقة دفعة واحدة . بل والانتهاء في النهاية إلي اللا اتفاق .

خامســـاً : وإلي جانب كل ما سبق : إخلاص النيه وسلامة القصـــد ، بالتـــنزه عـــن الهوى والتحيز والتعصب القومي أو العقيدي أو غير ذلك مما يقف حاجزاً بين الإنســـان وبيـــن إدراك الحقـــيقة المنشودة ، وهذه القاعدة التي تقوم علي التجرد لله بغية معرفة الحق هي أولي القواعد وأحقها بالالتزام .

وأخيراً : تحدونا روح الإسلام الخالدة ، وتلك الفطرة التـــي أودعها الله في نفوسنا عند استنباطنا لمبدأ الشرعية في الإسلام من مقدماته الأولي : الكتاب والسنة .

الفصل الأول

" موقع مبدأ الشرعية من حلول المشكلة السياسية"

ونتناول هذا الفصل من خلال المباحث التالية :-

- **المبحث الأول :-**

وفيه نتناول : التعريف بالمشكلة السياسية ، وأبرز الحلول التي عرفها الفكر السياسي بصددها ، مع الإشارة إلي ظهور مبدأ الشرعية في الغرب { علي يد " **مونتسكيو** " الفرنسى} .

- **المبحث الثاني :-**

وفيه نتناول :-

أولاً : أهمية مبدأ الشرعية بصفة عامة كحل من الحلول التى قدمت بصدد المشكلة السياسية ، مع الإشارة إلي أهميته في الغرب .

وثانياً : أهمية مبدأ الشرعية في الإسلام ، وكذلك التعريف بمبدأ الشرعية في الإسلام بشكل عام .

- المبحث الأول :-

" التعريف بالمشكلة السياسية وبأبرز الحلول التي عرفها الفكر السياسي بصددها " :-

- **أولاً : التعريف بالمشكلة السياسية :-**

ينطلق صلب المشكلة السياسية من أنه ما من إنسان إلا وفـيه – وبطـبعه – درجـة مـن الرغـبة في التسلط علي الآخريـن ، وأن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العـنف يهيـئ للتدلي بتلك الرغبة إلي التعسف فى استعمال السـلطة ، بـل وإلى الانحراف بها . ومن هنا تبرز المشكلة السياسـية بمضمون قوامه : " ما هي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي إلي التعسف " ؟ [1] .

وتفصـيل ذلـك يقتضي البدء باستعراض تلك الحقيقة التي كشف عنها النظريون المعاصرون – بالعلم التجريبي – فـي مجـال السياسة ، بدءاً من مقولة " لأرسطو " الفيلسوف اليونانـي القديم الذي قدم لتلك الحقيقة صيغة فلسفية اعتبرت مـن مسلمات المعرفة السياسية ، فقال : " بأن الإنسان كائن

---

(1) راجع بشأن تعريف المشكلة السياسية : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٩٣ .

سياسي بطبعه " ، في معني أن الإنسان يظهر علي غيره من الكائنات بأنه كائن سياسي ، ومن ثم فإن الإنسان معد بطبيعته لكـــي يعـــيش فـــي مجتمع سياسي . وهذه الفكرة التي قدمها " أرســـطو " راحت من بعده تتخذ كمقدمة لكل الدراسات في مجـــال المعرفة السياسية علي مدى العصور ، باعتبارها من مســـلمات المعـــرفة السياســـية (كما تقدم) ، ودون محاولة تمحيصها من أحد تمحيصاً علمياً ، إلي أن جاء علماء السياسة التجريبـــيون المعاصرون ، وباستخدامهم للملاحظة والتجريب راحـــوا يحللـــون كينونة الإنسان تحليلاً تجريبياً ليكشفوا عن حقـــيقة السياســـة فيه ليتخذوها منطلقاً – أو إن شئنا معياراً – لفرز الظواهر السياسية عن غيرها من الظواهر الاجتماعية ، وقـــد تبيـــن لهؤلاء العلماء التجريبيين المعاصرين أنه ما من إنسان (علي مستوي الإنسانية قاطبة) إلا ولديه – بطبعه – درجـــة مـــن الاستعداد للطاعة ، وفي نفس الوقت درجة من الرغبة في السيطرة علي الآخرين ، ولقد اتفق علماء السياسة التجريبـــيون المعاصـــرون علي تسمية تلك العلاقة : " علاقة الأمر والطاعة " إصطلاحاً " بجوهر السياسة في الإنسان " . إنه الجوهر الذي تنبعث عنه الظواهر السياسية قاطبة [١] .

وهكـــذا تكـــون مسلمة " أرسطو " قد انتقلت من خلال تحليل علماء السياسة التجريبيون المعاصرون (المتقدم) من

---

(١) راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق ، ص ٢٣ .

عـــالم البديهيات إلى مجال العلم التجريبى ، ولكى تمثل حقيقة علمية . هذا ولقد راح علماء السياسة التجريبيون المعاصرون يصـــفون كـــل الظواهر الاجتماعية التي تأتي معبرة عن ذلك الجوهـــر في الإنسان بأنها ظواهر سياسية ، ومن ثم فإن ذلك الجوهر هو معيار التمييز بين الظواهر السياسية وغيرها من الظواهر الاجتماعية .

إن ذلـــك الجوهر (جوهر السياسة في الإنسان) كامن فـــي الإنسان ذاته ، وهو خاصة من خواصه خالدة بخلوده ، وبمجـــرد قيام مجتمع بشري فإن ذلك الجوهر يؤدي بالإنسان إلـــي عـــالم قوامـــه : علاقات تميز بين الآمر والمطيع داخل المجـــتمع السياســـي فينقســـم المجـــتمع حـــتماً إلي حاكمين ومحكومين ، وهذه الظاهرة الحتمية التي تأتي تعبيراً عن ذلك الجوهـــر فـــي الإنسان تسمي بظاهرة " التميز السياسى " ففى شـــأن علاقـــة الأمـــر والطاعة استدعى الطبع السياسي في الإنسان تميزاً داخل المجتمعات البشرية قاطبة وأبدياً بين آمر ومطـــيع ، ولـــيس مـــن إنســـان ما يستطيع أن يفلت في تلك المجـــتمعات من الانتماء إلي فئة من هاتين الفئتين : " آمر " أو " مطيع " – أو إن شئنا حاكم أو محكـــوم . فالحاكم لديـــه

درجة من الرغبة في السيطرة علي الآخرين أقوى من درجة الاســتعداد للطاعة ، والذين يمتثلون علي درجة من الاستعداد للطاعة أقوى من درجة الاستعداد للسيطرة .

وهــؤلاء الذين يحكمون لكي تتحقق لهم قيادة الآخرين لا بــد أن يجمعــوا فــي أيديهم أدوات قمع مادية يحتكرونها ويــتخذونها أداة لحمل الآخرين (المحكومين) علي الالتزام بأوامرهم ، إنها ظاهرة " السلطة السياسية : Phénoméne de Pouvoir Politique " والتــي تعنــي من حيث هي حدث اجتماعــي : الاحــتكار الفعلي لأدوات العنف من جانب قلة وحمل الآخرين علي الالتزام بأوامرهم لتحقيق المجتمع الهادئ فــي الداخــل ولتحقــيق الأمن في الخارج . من هنا فالسلطة السياســية كظاهــرة اجتماعية لها جانبان : جانب مادي وهو الاحــتكار الفعلي لأدوات العنف في المجتمع ، وجانب قيمي هو تمثل ضميري من جانب أفراد المجتمع لهذا الاحتكار علي أنــه أداة تحقيق الانسجام الاجتماعي والمجتمع الهادئ ، وفي هذا تنويه بعنصر الشرعية في السلطة [١] .

هذا وبصدد ظاهرة " السلطة السياسية " ثمة مشكلة لا بــد وأن تــثار ، وهــي أن السلطة السياسية في المجتمعات الإنســانية حتمية وضرورة [٢] ، فهي حتمية لأنها تنبعث عن

---

[١] راجع فيما تقدم بشأن الظواهر السياسية : نفس المرجع السابق ، من ص ٢٣ إلي ص ٤٠ .

[٢] لمزيد من التفصيل في هذا الشأن ارجع إلي : جورج بالانديه ، الأنثروبولوجيا السياسية ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٣٦ .

جوهـــر السياســـة في الإنسان ذلك الجوهر القابع في النفس البشرية ، وهي ضرورة اجتماعية ، يقتضيها قيام المجتمعات الإنســـانية وقدرتها علي الاستمرار . غير أن هذه السلطة قد تجـــاوز مقتضيات خيرتها بأن ينطلق القائمون عليها بما أوتوا مـــن احتكار لأدوات العنف فى المجتمع إلي الاستبداد المحطم كـــبديل للقوة الخيرة . وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه : ما هي الوسائل التي لو اتبعت لوقفت قوة السلطة عند خيرتها ؟ [١] (كما تقدم) .

إن الأصـــل فـــي السلطة السياسية أن من يقوم عليها يتدلـــي بهـــا إلـــي الاستبداد ، فمن الثابت بالملاحظة الطويلة أنـــه ما من إنسان يتولي سلطة إلا ولديه درجة من الاستعداد الفطـــري للتدلي بها إلي الاستبداد ، ومن ثم إلي التعسف بها وإخـــراجها عـــن خـــيرتها . ومـــا ذلك إلا استجابة إلي هذا الاســـتعداد الفطـــري للإنسان بما ينطوي عليه من رغبة في مـــزيد مـــن السيطرة – بحكم طبيعته ، وكما يردد التجريبيون " **أن السلطة مفسدة وأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة للقائم علـــيها** " [٢] تلـــك هي المشكلة : مشكلة التناقض بين السلطة كحـــتم اجتماعـــي ، وبين استعداد القائم عليها إلي الاستبداد .

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى : المرجع السابق ، ص ٩٣ .
(٢) نفس المرجع السابق ص ١٣٢ .

إنهـــا مشـــكلة تثيرها طبيعة عالم السياسة ، ولأنها كذلك فهي مشكلة المعرفة السياسية علي إطلاقها .

• ثانـــياً : أبـــرز الحلول التي عرفها الفكر السياسي بصدد المشكلة السياسية :-

وهكذا فإن تلك الحقائق التي كشف عنها العلم التجريبي (الإنســـان كائـــن سياســـي بطبعه – السلطة مفسدة – رغبة الإنســـان في التسلط) هي التي أثارت المشكلة السياسية علي الـــنحو المـــتقدم . أما عن المشكلة السياسية كموضوع فإنها تقع – وفي جملتها – في مجال الفلسفة السياسية . إن المشكلة السياســـية – رغـــم أنهـــا تحتل مكانة مرموقة في الدراسات السياسية – تقع برمتها في مجال " ما يجب أن تكون " ، ومن ثـــم تكون من شأن الفلسفة السياسية ، وفن التنظيم السياسي . ذلـــك أن مضـــمون المشكلة السياسية يتمثل (كما تقدم) في ســـؤال قوامـــه : ما هي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون التدلـــي بالقائمين علي السلطة إلي الاستبداد ؟ ، ومن ثم فنحن بصدد اختيار وسائل لتحقيق ما يجب أن يكون . ومن هنا فإن الـــنظم السياســـية المعاصـــرة جاءت كلها كحل لهذه المشكلة السياســـية . ومن هنا أيضاً فإن الفكر السياسي يكاد يتمثل كله في تاريخ للحلول التي قدمت لهذه المشكلة .

إن موضـــوع كل الفلسفات السياسية في أي عصر من العصور هو محاولة لتقديم حل لهذه المشكلة . فالفكر اليوناني (كمـــا ســـيأتي) تصور لهذه المشكلة حلاً ، وكان بذلك أول فكـــر اشـــتغل بهذا الموضوع ، وفي العصر الوسيط نجد أن الرســـالات الســـماوية : المســـيحية والإسلام – كان من بين المســـائل التـــي عنيـــت بها تقديم حلول لهذه المشكلة ، ففي المســـيحية يســـند إلـــي السيد المسيح (عليه السلام) عبارة قالهـــا ، فقدم بها حلاً لهذه المشكلة عن طريق فصله السياسة عن الدين : " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله " [1] . لكن تطـــور الفكـــر الكنســـي بعـــد ذلك جعله يقدم حلولاً للمشكلة السياســـية ، والإسلام كذلك عنى بتقديم حلول لهذه المشكلة ، لكـــنها حلـــول مـــن طراز جديد لم يعرفه الفكر الإنساني من قـــبل ، وفـــي العصور الحديثة – في الغرب – فإن الفلسفات السياسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر قد راح الغربيون يرتبطون بها في نظمهم الحالية(نظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصـــادية) ، وكـــل هـــذه الفلسفات الغربية الحديثة في مجملهـــا تدور حول تقديم حل لهذه المشكلة ، وفي مقدمة هذه الحلـــول " مـــبدأ الشـــرعية " عـــند " مونتسكيو ". هذا وتتمثل المشـــكلة السياســـية في المعرفة السياسية الحديثة فيما يعرف بظاهـــرة التناقض بين السلطة والحرية ، كما أن حل المشكلة

---

[1] إنجيل متي : الإصحاح ٢٢ ، آية ٢١ .

السياســية فــي أيامنا قد تمثل في النظم السياسية القائمة الآن حيث تقوم هذه النظم علي إعمال فلسفات جاءت أصلاً كحلول للمشكلة السياسية .

– معايير حلول المشكلة السياسية[1] :-

هــذا ولكــي نقف علي هذه الحلول المتعددة مع تباين الفلســفات والعصــور ، نضع تلك الحلول المختلفة باختلاف الــزمان والمكان في قالب يعمق الفكرة وييسر الأمر ، وذلك بتجمــيع كل هذه الحلول في معيارين رئيسيين هما : المعيار العددي (الكمي) ، والمعيار الكيفي . في معني أن ثمة حلولاً للمشكلة السياسية لجأت لحلها إلي الكم ، ومجموعة من حلول أخــري لجــأت فــي حلها للمشكلة السياسية إلي الكيف دون الكــم – أي أن الذيــن ينتمون إلي معيار الكم يرون في تعدد القائمين علي السلطة ضمانة لعدم التدلي إلي الاستبداد ، بينما القــائلون بالكــيف ، فــإن الكم – عندهم – لا يعني شيئاً فهم يــرون أن الضمانة الفعالة لعدم التدلي إلي الاستبداد تتمثل في ممارســة مظاهر السلطة علي نحو لا يهيئ للاستبداد بصرف الــنظر عــن عــدد القائمين عليها . وفيما يلي معالجة لهذين

(1) راجع بصدد تلك المعايير بصفة عامة : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، من ص ٩٤ إلي ص ١٢٢ .

المعيارين الرئيسيين كل علي حدة بجانب تصنيفات تحتيه في إطار كل معيار منهما :-

(١) المعيار العددي :-

وهو من تصور الفكر اليوناني القديم الذي عالج المشكلة السياســية ارتكــازاً إلــى قيمة الكم فى شأن الكيان العضوي للســلطة السياســية – أي لهــؤلاء الذين يتولون السلطة في المجتمع[١] ، ومن ثم راح اليونانيون يتمثلون " الضمانة " لعدم التدلي إلي الاستبداد في هذا المعيار العددي .

- سند المعيار العددي في التصور اليوناني :-

ويتمــثل سند المعيار العددي في التصور اليوناني في مفهوميــــن أساســــيين همــــا : مفهــــوم " المديـــــنة " (والتــــي كانــت تمــثل آنذاك صورة المجتمع السياسي عند الــيونان) ، ومفهوم " الدستور " . ولقد كان المفهوم اليوناني " للمدينة " يتمثل في النظر إلي هذه المدينة علي أنها جمع من مواطنيــن [٢] ، متباينـــي الأوضـــاع الاقتصادية والاجتماعية (فالــبعض حكــيم أو مزارع أو محارب أو حرفي .. إلخ) ولكنهم يشتركون في إدارة شئون المدينة علي نحو متناسب –

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٢) ويستبعد من هؤلاء المواطنين : النساء والعبيد وغيرهم ، راجع في هذا الصدد : د. إبراهيم شلبي، تطور الفكر السياسي – دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة ، الدار الجامعية ببيروت ، ١٩٨٥ ، من ص ٧٨ إلي ص ٨١ .

أي بنسب تستقيم مع أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية هذه [١] . وهذا التصور اليوناني للمدينة نفسه سيؤدي بالضرورة إلي سلطة سياسية ، حيث يقتصر الأمر طبقاً لذلك المفهوم علي أن يكون القائم عليها عدداً يهيئ إلي تلك المشاركة لتلك القوى الاقتصادية والاجتماعية . بل إن هذه القوى كلها لا بد وأن تتمثل في الخريطة السياسية للمدينة (أي في السلطة السياسية) – في معني أن تكون هناك مطابقة بين الخريطة السياسية للسلطة في كيانها العضوي ، وبين الكيان الاقتصادي والاجتماعي للمدينة .

ولهذا الاعتبار كان اليونانيون يستخدمون مفهوم " الدستور " استناداً إلي مفهوم " المدينة " – عندهم – فهم يعنون " بالدستور " التناسب المتعين بين مواقع المواطنين علي خريطة المشاركة في إدارة الشئون العامة ، وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة [٢] ، أو في معني آخر يأتي الكيان السياسي للمدينة اليونانية مفصلاً علي واقعها الاقتصادي والاجتماعي .

---

(١) اي تناسب يستقيم مع موقعهم الفعلي في المجتمع ، وأن هذا التناسب يكون للفئات لا لكل فرد علي حدة .

(٢) من هنا فإن مفهوم الدستور اليوناني مغاير لمفهوم الدستور في أيامنا ، فلفظة الدستور في أيامنا تشير إلي مجموعة القواعد الوضعية المسبقة (بصرف النظر عن مصدرها مدون أو عرفي) التي تنظم هيكل المؤسسات السياسية للمجتمع ، ومن ثم هيكل السلطة السياسية العضوي والوظيفي ، كما تنظم العلاقة بين هذه السلطة حين تتحرك تجاه المواطنين . انظر : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .

وتبعاً لذلك فلا سبيل إلي الاستجابة لمفهومي " المدينة " و " الدســتور " عـند اليونانيين إلا أن يكون الحل الأمثل – أو علي الأدق الحل الذي يستجيب مع هذا التصور اليوناني – هــو أن يتعدد القائمون علي السلطة ، لأنهم إن لم يتعددوا فلا بــد من أن يؤدي هذا – عندهم – إلي أن ينفرد واحد بالسلطة (وهــو بــدوره ينتمــي إلي فئة دون أخري) وحينئذ يضع السـلطة فــي خدمــة مصــالح فئــته ويهمل مصالح الفئات الأخــري ، فــيكون فــي تصــورهم طاغــية ، مســتبداً " Despote " ، ويكــون الحــال كذلــك لــو كــانوا قلــة " Oligarchie " ، فهــذه القلــة – عــندهم – لا يتسع معها المجــال للتعبــير عن مصالح كل الفئات المختلفة ، ومن ثم تــنفرد هذه القلة بالسلطة ، وتبعاً لذلك يتيح هذا الأمر لإهمال مصــالح الفــئات الأخري .وهكذا وحتي يستجاب لمفهومي "المدينة " و " الدستور " (سندا المعيار العددي عند اليونانيين القدماء) فلابد من التناسب بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي للمديــنة ، وبيــن هيكل السلطة ، وما يقتضيه ذلك من تعدد القائميــن علي السلطة لتحقيق هذا التناسب ، فكان ما نسميه "بالمعــيار العددي اليوناني " الذي جاء كحل للمشكلة السياسية والذي قدمه الفكر اليوناني [١] .

---

[١] راجع في هذا الصدد : نفس المرجع السابق ، ص ٩٥ .

مــن هــنا جــاء التصور اليوناني لأنواع الحكومات (تصــنيف الحكومــات) { ارتباطاً " بمعيار العدد " وانطلاقاً مــن واقــع المجتمعات إنها أرستقراطية أو ديموقراطية تبعاً لعدد المسئولين عن إدارة الشئون العامة ، قلة أو كثرة وتعبيراً عــن مواقعهــم الاقتصادية والاجتماعية ، ملاكاً ذوي عراقة أو حرفيين من الدهماء وهكذا [1] } . وانطلاقاً من هذا المعيار العــددي أيضــاً كان الخلط واضحاً لدي فلاسفة اليونان بين الحكــم الدســتوري بــالمفهوم الحديــث وبين الحكم لصالح المجمــوع . إن الفلاســفة اليونانييــن علــي تباين مقدماتهم المنهجــية (أفلاطــون وهو نموذج للمنهج المثالي بمقدمات ميتافيزيقــية ، وأرسطو وهو نموذج للمنهج المثالي بمقدمات واقعــية ....) التقوا علي المعيار العددي كضمانة لعدم تدلي القائمين على السلطة إلي الاستبداد .

وهــذا الخلــط بين مفهومي الحكم الدستوري والحكم لصــالح المجمــوع يظهر في فكر " أفلاطون " ، ففي مدينته الفاضــلة التــي صدرها في كتابه " **الجمهورية** "لم ير للمشكلة السياســية حــلاً إلا في إسناد شئون الحكم إلي الفلاسفة تبعاً لكــون الفضــيلة – عنده – هي المعرفة . إنه الحكم الذي لا حاجــة به – عنده – إلي قانون أو عرف أو تقاليد يهتدي بها.

---

(1) انظر : المرجع السابق ، ص ٩٥ ، ص ٩٦ .

هـــذا ولقد كان " أرسطو " في تحليله أكثر ارتباطاً بالواقع من أســـتاذه أفلاطون الذي غالي في مثاليته بأن قصر الحكم علي الفلاسفة ، فلقد راح " أرسطو " يرتبط بواقعه ليري أن فضل أشـــكال الحكومات وأقدرها علي حل المشكلة السياسية ، ومن ثـــم التـــي تـــتفادي الاســـتبداد السياسي ، تلك التي تتمثل في الحكومـــة المختلطة – أي تلك الحكومة التي تمثل شتي القوى الاقتصـــادية والاجتماعية المتباينة في المدينة ، لأنها ستعمل علـــي تحقـــيق المصلحة المشتركة ، فلا تتدلي إلي الاستبداد لصالح فئة دون أخري . ويظهر الخلط (أيضاً) بين مفهومي الحكـــم الدستوري والحكم لصالح المجموع في فكر" أرسطو " حيـــث كـــان التميـــيز–عـــنده – بين الحكم الدستوري والحكم الاســـتبدادي ، يســـتند إلـــي فكـــرة التمييز بين الحكم لصالح المجمـــوع والحكـــم لصالح طبقة اجتماعية اقتصادية معينة ، ودون أن يعني بالحكم الدستوري الخضوع لقانون مسبق [١] . مـــن هـــنا فـــلا مكـــان فـــي المفهـــوم اليوناني القديم للحكم الدســـتوري ، أو لفكرة الدستور المسبق التي أتي بها الإسلام للمـــرة الأولي في تاريخ نظم الحكم ، والتي لم يعرفها الغرب الحديـــث إلا فـــي حدود أضيق ، وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام كما سيتضح ذلك تفصيلاً في حينه .

---

[١] راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ .

وجملــة القــول فــإن المعيار العددي اليوناني قد بدا لأصــحابه أنــه أمثل المعايير بصدد حل المشكلة السياسية . وتجــدر الإشارة هنا إلى أن الفكر اليوناني قد ورث الغرب هــذا التصــور[**المعــيار العددي**] في العصر الوسيط وفي العصر الحديث ، ولا يزال له بقايا وإن كانت قد تكيفت – أي راحت ترتبط بمعايير كيفية كما سنري .

– موقف المسيحية من المشكلة السياسية :–

وهــنا قبل أن نعرض للمعيار الكيفي ، نستعرض في عجالــة موقف المسيحية من المشكلة السياسية . وبداية نشير إلــي أن المسيحية في جملتها لم تأت بتغيير جذري في مجال الفكــر السياسي ، وإنما أضافت تعديلاً محدوداً علي ما نادي بــه الفكر السياسي اليوناني ، فالمسيحية لم تخرج عن المعيار العــددي اليوناني ، وإنما راحت تضعه في قالب ديني دنيوي وذلك من خلال فقهاء الكنيسة .

فانطلاقــاً مــن مقولة السيد المسيح (عليه السلام) : " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله " [١] أعلن السيد المسيح مولــد نظــام ازدواج الســلطتين : الزمنية (وصورتها الآن " الدولــة " كصورة أخيرة لتطور ظاهرة المجتمع السياسي) والدينــية (الكنيســة) ، ومــن ثم أعلن السيد المسيح موقف

---

(١) إنجيل متي : الإصحاح ٢٢ ، الآية ٢١ .

المسيحية من المشكلة السياسية بفصل الدين عن الدولة ، كما أعلن السيد المسيح شرعية السلطة الزمنية (الدولة) واستقلالها وأوجب طاعتها ونهي عن مقاومتها [١] ، ومن ثم فلا نجد ألبتة أصلاً في المسيحية لعلاج المشكلة السياسية .

هذا ومع تطور الفكر الكنسي (من بعد السيد المسيح) ، قدم الفكر الكنسي حلولاً للمشكلة السياسية من وجهة نظر أصحابه وانطلاقاً من مقدمات مسيحية ، فمنذ فجر المسيحية والقديس " بول " يؤكد من جديد علي أن كل سلطة تقوم بإرادة الله [٢] وكل من يقاومها يعد مقاوماً لإرادة الله . ولقد ظل هذا هو فقه الكنيسة الرومانية إلي أن جاء فقهاء الفكر الكنسي في القرن الثامن الميلادي ، فراحوا يكيفون قول القديس " بول " كوسيلة من وسائل نفوذ الكنيسة علي أثر النزاع الذي أخذ يشتد بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين ، فوجدت الكنيسة ضالتها في حق مقاومة الأمير ، فالأمير الزمني يراعي القوانين الإلهية لأنه يتلقي السلطة من الله . والكنيسة في روما هي المكلفة من قبل الله بالإشراف علي مراعاة تلك القوانين ، ومن ثم مراقبة سلوك الأمراء ومراعاتهم للقوانين

---

(١) راجع في هذا الصدد : د. محمد طه بدوى ، الثورة بين الشرعية والحتمية ، المكتب المصري الحديث ، ١٩٧٠ ، ص ٣٣ .

(٢) ومن ثم إلغاء لفكرة " الملك الإله " من ناحية ووضع نظرية الحق الإلهي للملك والبابا (ظلا الله في الأرض) من ناحية لخري . راجع في هذا الصدد : جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. محمد صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت١٩٨٥ ، ص ١٤٩ .

الإلهـــية . ومن هنا صارت هذه الفكرة الجديدة " حق مقاومة الأمـــير " ســـلاحاً في يد البابا يشهره كلما استدعت الظروف ذلك في وجه الأمراء . هذا ولم تصل هذه الفكرة الجديدة إلي درجـــة مـــن الاستمرار تجعلها مذهباً رسمياً للكنيسة في ذلك الوقـــت ، وكان علي الكنيسة أن تنتظر القديس " سان توماس الأكويني " لكي يحقق لها ذلك[1] .

- توماس الأكويني [2] :-

إن الفكـــر الكنســـي كمـــا تقـــدم قد راح يطوع الفكر اليونانـــي ، والقـــانون الرومانـــي وأعطاهما صبغة تتفق مع العقـــيدة الدينـــية الجديـــدة (المســـيحية) ، فجاء بما يسمي " القـــانون الإلهـــي " ، وألغيت فكرة الملك الإله . ولقد راح " الأكويني " يستوعب فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو بشكل جـــيد . هـــذا من ناحية ، ومن ناحية أخري كان قد استوعب الديانة المسيحية من خلال أستاذه " أوجاستين " فخرج بمحاولة فريدة للربط بين الفلسفة اليونانية القديمة والقوانين الرومانية والديانة المسيحية .

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، من ص ٣٤ إلي ص ٣٦ ، ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن : انظر د. فايز صالح أبو جابر ، الفكر السياسي ، دار الجبل ببيروت ، ١٩٨٥ ، من ص ٢٣ إلي ص ٣٨ .

(٢) راجع بصـدد الأكوينـي : د. محمد طـه بـدوي ، المـرجع السـابق ، ص ٣٧ . وراجـع كذلـك : د. إبراهيم شلبي ، علم السياسة ، دراسة في قواعده الأصولية ، وضوابطه النظرية ، الدار الجامعية ببيروت ١٩٨٥ ، ص ٤١ . وكذلك جاك شوفالييه ، المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

فعند " الأكويني " أن كل سلطة مصدرها الله ، والله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام وإنما ترك الناس أحراراً في إسنادها لمن يشاءون من الحكام ، ومن ثم فالسلطة السياسية – عـــنده – أمر مدنى ، وتبعاً لذلك ميز " الأكويني " أولاً : بين السـلطة الجائــرة بحكــم منشــئها (الســلطة الغاصبة) ، وثانياً : بين الجور الذى يقع نتيجة لطريقة استعمال السلطة . ففـــى الحالـــة الأولى" السلطة الغاصبة " لا طاعة لها لكونها سلطة غير شرعية ، ثم لم يترك " الأكويني " هذا المبدأ علي إطلاقـــه بـــل راح يقيده بقيد يحد من غلوائه ، فقال بأن هذه الحكومة الغاصبة(غير الشرعية) إن تمتعت بالرضا فيما بعد فلهـــا الطاعـــة ، ومن ثم ففي حالة عدم حصولها علي رضا الشـــعب تعـــد مقاومة هذه السلطة الغاصبة مشروعة . وفي الحالـــة الثانـــية :(حالة تعسف الأمير في استعمال السلطة) يبدو أمام الأكويني أمران :-

الأمـــر الأول : أن يجاوز الأمير حقوقه الممنوحة له مـــن قبل الله ، وهنا يسقط الأكويني عن الرعايا واجب الطاعة ويكتفي بمقاومة سلبية لا تصل بحال إلي حد الثورة .

الأمر الثاني : أن يأمر الأمير بأعمال مخالفة للقوانين الإلهـــية : وهـــنا فإن المقاومة تصبح مقاومة إيجابية ، وهي

مقاومـــة مشروعة ضد الحكومة التي تعمل – علي حد قوله – لصـــالح الحاكم لا للصالح العام ، وهذه العبارة الأخيرة تعرقل إلي حد كبير مزاولة حق المقاومة(الذي يصل إلي حد الثورة) فـــي الحالـــة السالفة ، حيث يشترط " الأكويني " شرطين لقيام الثورة :

أولـهمـــا : أن هذه المقاومة لا تنبع من فئة واحدة بل مـــن المجـــتمع ككـــل فلا تتم حتي تقنع هذه الفئة باقي فئات المجتمع وفي هذا حفظ لتوازن المجتمع من وجهة نظره.

ثانيهما : أن المنظمين لهذه المقاومة والمتحمسين لها يكونـــون مســئولين أمام المجتمع بهذه المقاومة ، وما يترتب عليها من نتائج ، ومن ثم فلا تصح الثورة لو كانت بخسارة تعادل أو تفوق بقاء الحاكم الطاغية (غير الشرعي) .

وجملـــة القول بشأن أفكار القديس " توماس الأكويني " فإنهـــا أفكـــار شـــديدة المحافظة ، شديدة الحرص علي النظام وبعيدة كل البعد عن تحبيذ الثورات .

هـــذا ولقـــد أضـــحي هـــذا المـــبدأ الأساسي للقديس " توماس الأكويني " والذي ينحصر في وجوب احترام النظام القـــائم هـــو مذهب الكنيسة الكاثوليكية من بعد " الأكويني " ،

وظــل يتردد في الفكر الكنسي علي مر العصور ، وحتي في القرن التاسع عشر وجدنا الباباوات وهم يصبون لعناتهم علي كــل ثــورة شــعبية أو تحريــرية علي السواء ، إلي حد أن " بــيردو " الفرنســي كــاد يتشكك فيما إذا كانت الكنيسة قد اعترفــت للمســيحيين بحــق الثورة علي الأتراك المسلمين الغاصبين في نظرها[1] .

وانطلاقاً مما سبق نستطيع أن نقطع بأن رأي الكنيسة الكاثوليكية وسلوكها ينحصر في تحريم المقاومة للحكومات أياً كان شكلها – وما إذا كانت شرعية أو غير شرعية – تحريماً لا يتسرب إليه الشك . علي أن الفقه الكاثوليكي لا يحرم نفسه تصــور اســتثناءات لهذا المبدأ ، ولكنه يقدم علي ذلك بحذر شديد وحيطة بالغة فراح يضيق الخناق من وراء مطلبه بتوفر شــروط لاعتــبار حــق المقاومــة مشروعاً تجاه الحكومات الغاصبة (غير الشرعية) [2] .

وحتــي بالنســبة لقــادة الإصــلاح الدينــي الأول (لوثــر – كلفــن) اللذان قادا حركة تحرير الفكر من تعاليم الكنيسة في الميدان الديني دون السياسي . فإن " لوثر " ذهب فى تحريم المقاومة (حتى بالنسبة للحكومات غير الشرعية) إلــى أبعد مما ذهب إليه السلوك والفقه الكاثوليكي ، فهو يري

---

(١) راجع في هذا الصدد : د. محمد طه بدوي ، نفس المرجع السابق ، من ص ٤٠ إلي ص ٤٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

الــثورة عصــياناً لله وتجاوزاً لحدود العباد لأن الله وحده هو الــذي يملــك فصــم الــرابطة بين الأمير والرعايا . وذهب " كلفــن " إلــي ما ذهب إليه " لوثر" ـ فعنده واجب الطاعة مطلق حتي إزاء الحكام الطغاة (غير الشرعيين) [1] .

وجملــة القول هنا : إن المسيحية لم تأت بجديد بصدد حل المشــكلة السياســية ومــن ثم لم تخرج عن المعيار العددي اليوناني ، وإنما وُضع ذلك المعيار في قالب ديني دنيوي من خــلال فقهاء الكنيسة . بل وظل الغرب كله مرتبطاً بالمعيار العــددي اليونانــي عند تقديمه حلول للمشكلة السياسية ، ولم يخــرج الغرب من ارتباطه بمعيار العدد اليوناني إلا من ثنايا كــتابات " مونتســكيو " الفرنسي في القرن الثامن عشر كما سيأتي ذلك تفصيلاً في موضعه .

وهكــذا ظلــت المشكلة السياسة مرتبطة بذلك المعيار العددي اليوناني وتعالج في إطاره ، حتي جاء الإسلام بمعياره الكيفــي ، ومن ثم بحله لهذه المشكلة متمثلاً في تقييد القائمين علــي الســلطة فــي ممارســة مظاهرها بأحكام وقيم القرآن والســنة ، ولكــي يشــكل ذلــك معــياراً جديــداً هــو : " **معيار الشرعية** " كما سيأتي ذلك تفصيلاً في حينه أيضاً.

---

(1) نفس المرجع السابق ص ٤٣ . وكذلك : جان جاك شوفالييه ، المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

- **(٢) المعيار الكيفي :-**

وهـــو المعـــيار الـــذي لا يقيم وزناً للكم ، وإنما يعتمد أساســاً علي الكيف دون الكم عند معالجته للمشكلة السياسية . ونقوم هنا بتناوله من خلال المعايير الكيفية التالية :-

أولاً : المعيار الإسلامي .

ثانياً : المعيار المونتسكي .

ثالثاً : معيار كل من : " لوك " و " روسو " .

رابعاً : النظم السياسية الحديثة كحل للمشكلة السياسية .

أولاً : المعيار الإسلامي :-

ويعـــد الإســـلام أول من قدم – علي مستوى الثقافات الإنســـانية قاطـــبة – حـــلاً كيفياً (مزدوجاً) بصدد المشكلة السياسية ، ويتمثل ذلك الحل في:-

- **أولاً : رفض المعيار العددي اليوناني .**
- **ثانياً : مبدأ الشرعية .**

فالإسلام لم يقف فقط عند تقديم تصور للكيان العضوي للســلطة السياســية ، ويشترط كماً دون الكيف حال المعيار العـــددي اليونانـــي ، بـــل راح الإســـلام يـــتجاوز ذلـــك " المعـــيار العضـــوي " إلـــي معـــيار جديـــد هـــو " **المعـــيار الوظيفي** " . ذلك أن الإسلام بصدد تصوره للكيان

العضـــوي للسلطة (عدد القائمين علي السلطة) لم ينظر إلي كونهـــم قلة أو كثرة أو حتي فرداً واحداً ، إنما اشترط شروطاً (كيفــية) يجــب أن تــتوفر فيمـــن يقـــوم علي السلطة في المجــتمع ، ومـــن ثم لا يقيم وزناً للكم . هذا وبصدد الكيان الوظيفـــي للســـلطة " المعيار الوظيفي " فإن الإسلام قد جاوز المعيار العضوي إلي ذلك المعيار الوظيفي للسلطة حيث ركز علـــي كيفية ممارسة وظائف السلطة من ثنايا القائمين عليها ، لا بوصـــفهم أصحابها وإنما بوصفهم عمالاً عليها . فالإسلام هـــو أول مـــن نـــبه إلي ضرورة سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها ، ومن ثم فالشخص القائم علي السلطة ليس هو صـــاحبها ، وإنما هو عامل عليها ، ويحاسب عليها من ثنايا التزامه بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي .

من هنا فإن الإسلام قد قدم حلاً مزدوجاً – أو إن شئنا قدم حلين – للمشكلة السياسية ، والحلان كلاهما قيمي بحت ، كيفي صرف .

وفـــيما يلـــي نعرض لهذين الحلين اللذين قدمهما الإسلام بصدد المشكلة السياسية :-

- الحل الأول " رفض المعيار العددي اليوناني " :-

وهـــذا الحل الإسلامي هو حل قيمي عضوي . ذلك أن الإســـلام لا يعترف بقيمة الكم البشري كقيمة بذاتها بل يعتمد

بالنســـبة للحاكميـــن علـــي قدرتهـــم في تحمل القيام بمظاهر السـلطة . فــإذ قــام الإسلام بالفصل بين السلطة وبين من يمــارس مظاهرها فقد بدأ موقفه بصدد القائمين على السلطة من مقدمة عامة ترددت في أكثر من موضع في القرآن ، ففي القــرآن آيــات مــتعددة تــنادي بقــيمة العلم وبتصدره في المجــتمعات ، وفي مقدمة هذه الآيات : " **قل هل يستوى الذين يعلمــون والذيــن لا يعلمــون** " [١] ، فعــند الله لا يســتوون : " **قــل لا يســتوى الخبيــث والطيــب ولــو أعجــبك كثرة الخبيــث** " [٢] . وهكــذا تســقط نهائياً قيمة الكم ، فالعبرة في الإسلام إذن بالكيف دون الكم ، وهناك آيات كثيرة علي شاكلة هاتين الآيتين منها : " **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلــم درجــات** " ، [٣] وهــذه الآية السابقة تقطع بفضل الذين يعلمــون علي الذين هم علي غير علم ، وأيضاً : " **أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل ســبيلاً** " [٤] ، " **ولو ردوه إلي الرسول وإلي أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** " [٥] ، " **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين** " [٦] ..... إلخ .

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٩ .
(٢) سورة المائدة ، الآية ١٠٠ .
(٣) سورة المجادلة ، الآية ١١ .
(٤) سورة الفرقان ، الآية ٤٤ .
(٥) سورة النساء ، الآية ٨٣ .
(٦) سورة التوبة ، الآية ١٢٢ .

مـــن هنا فهذه المقدمات الإسلامية نستطيع أن نستنبط مـــنها نتائجها المنطقية ، فعندما ننطلق منها لكي نستنبط الحل الأول الـــذي قدمه الإسلام بصدد المشكلة السياسية ، نجد أن الإسلام يعني بالكيف دون بالكم ، وأن المعرفة هي التي تهيئ لصـــاحبها القـــيام علي شئون الحكم ، ومن ثم رفضاً للمعيار العـــددي اليونانـــي – من جانب الإسلام – من حيث المبدأ . ومـــن هنا أيضاً فإن فقهاء " أهل السنة والجماعة " الأوائل قد فهموا الإسلام في هذا الصدد – علي هذا النحو – وفي مقدمة هـــؤلاء الفقهـــاء " الماوردي " المتوفى عام ٤٥٠هـ في كتابه " الأحكـــام السلطانية " حيث عرض للمشكلة السياسية انطلاقاً مـــن نفس المقدمة التي بدأنا منها ، فاشترط بالنسبة لأطراف عملـــية انـــتخاب القائمين علي السلطة في المجتمع الإسلامي شروطاً ، حيث ميز هنا بين طرفين هما : أهل الاختيار " أهل الحـــل والعقـــد " ، والذيـــن يمثلون في عصرنا المنتخِبين ، والطـــرف الثانـــي هـــم أهل الإمامة (المرشحون للقيام علي ممارســـة مظاهـــر الســـلطة والشـــئون العامة) ، وعرض " المـــاوردي " شـــروطاً يجـــب أن تـــتوفر في كل من هذين الفريقين (الطرفين) ، وهذه الشروط تتصدرها شروط ثلاثة مشـــتركة بين الفئتين (أهل الاختيار وأهل الإمامة – الناخِبين والمنتخَبيـــن) ، وكلها شروط تدور وتجمع علي الكيف دون الكـــم وهـــي : العدالـــة – العلـــم – الـــرأي

والحكمة ، ومن ثم فلا مكان ألبتة للكم . هذا ونؤكد هنا علي أن هذه الشروط التي وضعها " الماوردي " لم تأت بطريقة تحكمية ، وإنما جاءت استنباطاً من الآيات القرآنية السالفة الذكر ، وهذا هو شأن فقهاء أهل السنة والجماعة الذين ينحون نحو " الماوردي " في هذا الشأن ، وهم يقطعون بأنه – انطلاقاً من تلك الآيات – " لا مجال ألبتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر وفي شأن ناخبيهم علي السواء للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة . وإنما هذا المجال من شأن ذوي العلم والرأى والحكمة فليس أهل الاختيار هم – فى الإسلام – من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان وأهل الإمامة كذلك من باب أولي " . [١]

" وموقف الإسلام هذا من المعيار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلي مبدأ سيادة الأمة حين وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطة الدولة ، باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ، ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسئولية تبعاً لضياع المسئولية

[١] انظر في هذا الصدد : د. محمد طه بدوي ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٠٠ .

بتعدد المسئولين . إن تعدد القائمين علي السلطة (أعضاء المجالس) وتتابعهم يفسح المجال هناك (علي حد تعبير هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم) لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين علي الحكم . إن النقد الذي وجهه ولا يزال يوجهه النابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغربية الحديثة ليكفي في ذاته كتأييد ضمني من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي " [١] .

وجملة القول بشأن هذا المعيار العضوي (القيمي) – الحل الأول للإسلام بصدد المشكلة السياسية ، أنه لا مكان في الإسلام للكم وإنما العبرة بالكيف بصدد عدد القائمين علي السلطة .

– الحل الثاني في الإسلام " مبدأ الشرعية في الإسلام " :–

ويتمثل هذا الحل في كيفية ممارسة مظاهر السلطة من جانب القائمين عليها . إن الإسلام لم يقتصر علي تقديم معيار كيفي بصدد الكيان العضوي للسلطة في مواجهة المعيار الكمي اليوناني ، بل قدم معياراً جديداً(بصدد الكيان الوظيفي للسلطة) ولأول مرة – علي مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياسية قاطبة – ويتمثل هذا المعيار في ضرورة

---

[١] انظر : د. محمد طه بدوي ، النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ .

الـــتزام القائميـــن علي السلطة بدستور مسبق ، في معني أن القائميـــن علي السلطة لو أنهم مارسوا مظاهرها دون دستور مسبق لهيأ ذلك لنزاعاتهم الطبيعية (الرغبة في السيطرة علي الآخرين) بأن تنمو وتتدلي بأصحابها إلي الاستبداد . وموقف الإســـلام هـــنا يتمـــثل في أن هؤلاء القائمين علي السلطة لا يمارسون مظاهر السلطة علي هواهم ، بل هم محكومون في ممارســـتهم لمظاهـــر الســـلطة بقـــيم وأحكام النظام السياسي الإســـلامي كمـــا صـــورت في الكتاب والسنة فلا يتدلون إلي الاســـتبداد . وهذا هو " مبدأ الشرعية " الذي جاء به الإسلام لأول مـــرة فـــي تـــاريخ الفكر الإنساني ، والذي عرفه الفكر الغربـــي فقـــط فـــي القرن الثامن عشر علي يد " مونتسكيو " الفرنسي " [١] .

مـــن هـــنا فمضـــمون الحل الثاني الذي قدمه الإسلام " مـــبدأ الشرعية " مضمون كيفي أيضاً ، فالسلطة في الإسلام مقيدة بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي . والإسلام حينما وضـــع مـــبدأ " الطاعـــة " للقـــائم علـــي السلطة من جانب المحكوميـــن ، أقـــر بأن الطاعة فضيلة إسلامية (يثاب عليها المســـلم) : " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

---

[١] هذا مع تحفظ من جانبنا بصدد " مونتسكيو " ومن بعده الغرب لمبدأ الشرعية نعود إليه في حينه .

وأولي **الأمر منكم** " [١] فالمجتمع بدون سلطة – ومن ثم بدون طاعـــة – ليس بمجتمع ، بل هي الفوضى ، والإسلام يرفض الـــرذائل وفي مقدمتها جميعاً الفوضى (حيث يعتمد كل فرد علـــي قوتـــه الذاتـــية فى مواجهة الآخرين) . من هنا جاء الإسلام بمبدأ الطاعة للقائمين علي السلطة ، لكن الإسلام في نفـــس الوقت الذي أقر فيه بطاعة القائمين علي السلطة ، قيد الالـــتزام بهـــذه الطاعة من جانب المحكومين بالتزام القائمين علي السلطة بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي ، فالأصل في الإسلام أنه **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق** – أي أن الطاعـــة فضـــيلة ولكنها مرهونة بأن يكون الأمر المكلف به المحكومـــون مـــن قبل القائمين علي السلطة غير خارج عن الكـــتاب والســـنة ، فإن خرج هذا الأمر الصادر عن القائمين علـــي الســـلطة علـــي الكـــتاب والســـنة سقطت الطاعة عن المحكومين ، وأصبحوا مكلفين بمقاومة هذه السلطة الجائرة . وهـــذا هو مضمون مبدأ الشرعية " موضوع دراستنا " والذي سنتناوله تفصيلاً في حينه .

وجملـــة القـــول هنا : إن الإسلام قد قدم حلين للمشكلة السياســـية تفـــرد بهمـــا في عصره ، **أولهما** : رفض المعيار العـــددي اليوناني . **وثانيهما** : مبدأ الشرعية بأبعاده الرائعة فيه

(١) سورة النساء ، الآية ٥٩ .

والتـــي ستظهر لنا عندما نتناول مبدأ " الشرعية في الإسلام " بمضمونه وأبعاده في التطبيق فيما سيأتي .

- ثانياً : المعيار المونتسكي :-

وهـــو المعـــيار الكيفي الثاني الذي قُدم بصدد المشكلة السياســـية ، والـــذي نـــبه إلـــيه الفيلســـوف الفرنســـي " مونتســـكيو " فـــي القـــرن الثامـــن عشـــر فـــي مؤلفـــه " روح القوانيـــن: L'Esprit des Lois " . ومونتسكيو هذا كـــان شديد الكراهية للاستبداد السياسي ، حيث راح في مؤلفه المـــتقدم يركز علي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون تدلي القائميـــن علي السلطة لذلك الاستبداد [1] ، فقدم بصدد المشكلة السياســـية حلين : **أولهما** : فكرة الشرعية ، **وثانيهما** : فكرة الفصل بين السلطات ، وفيما يلي عرض لهذين الحلين :-

- الحل الأول:" فكرة الشرعية " عند " مونتسكيو " :-

ونشـــير في البداية هنا إلي أن التصور اليوناني بصدد حل المشكلة السياسية ، كان قد قطع عن تاريخ الفكر السياسي في الغرب كله وذلك مع انتشار المسيحية ، إلي أن بدأ يظهر بوضـــوح فـــي الغـــرب علي يد فيلسوف كنسي في العصر الوسيط هو " توماس الأكويني " – كما تقدم ، وهو الذي تأثر

---

(1) انظر :-
- Montesquieu, The Spirit of the Laws, Hafner Press, New York, ١٩٤٩ .

بفلســفة " أرسطو " بالذات ، وكان ذلك ثنايا كتابات فيلسوف عربــي (أندلســي) سـبقه فــي العصــر الوســيط ، هو " ابــن رشــد " ، حيث أسهم " ابن رشد " إسهاماً ضخماً في إحــياء الفكــر اليونانــي القديم (مع السابقين عليه من فلاسفة العــرب) [1] ، فكتــب " ابــن رشــد " تعلــيقات كثيرة عن " أرســطو " ، ثــم راحت هذه التعليقات تنتقل إلي الغرب في العصر الوسيط . ولقد كانت كتابات اليونانيين القدماء تُرفض مــن جانــب الكنيســة علي اعتبار أنها فلسفات وثنية ، وفي الــبداية رفضت الكنيسة تعليقات " ابن رشد " عن " أرسطو " لكــنها سرعان ما راحت تعود إليها وتتقبلها قبولاً حسناً نظراً لمــا خلعه عليها " ابن رشد " من ربطها " بالله " بدلاً من عالم مــا قــبل المــادة . مــن هــنا راحت الكنيسة تتلقي كتابات " أرســطو " من خلال تعليقات " ابن رشد " ، وذلك من ثنايا كــتابات القديس " توماس الأكويني " ، فراح المعيار العددي اليوناني يعود إلي الظهور مرة أخري كحل للمشكلة السياسية ويــبدو للفلاسفة السياسيين علي أنه هو الحل الأمثل للمشكلة السياســية . ولقد ظل الحال علي ذلك في الغرب إلي أن جاء الفيلســوف الفرنسي " مونتسيكو " في القرن الثامن عشر في كــتابه " روح القوانيــن " ، وبــدأ يعرض للمشكلة السياسية انطلاقــاً مــن المعيار العددي اليوناني الذي تردد في كتابات

---

[1] أمثال الكندي والفارابي .

الفلاســفة الغربيين من قبله ، ولكنه أخذ علي المعيار العددي أنــه في حد ذاته لا يحدد للمشكلة ، وذهب " مونتسكيو " إلي أنــه لا قــيمة للعــدد قلة كان أو كثرة ، وأن الذي يضع حداً للتدلي إلي الاستبداد – وعلي حد قوله : " بصرف النظر عن العدد " – هو أن يرتبط القائمون علي السلطة (قلة أو كثرة) بقــانون (بدســتور) مسبق ، وهذا القانون هو الذي يحكم طــريقة ممارستهم لمظاهر السلطة ، وتبعاً لذلك يتبع القائمون علــي السلطة قواعد الدستور فلا يتدلون إلى الاستبداد – أى أنــه فــى ظل نظام قانونى مسبق ، يَحكم القائم في ممارسته لمظاهر السلطة ، ويحكم علاقاته بالمحكومين (ومن ثم قانون مســبق يحــتكم إليه الحاكم والمحكوم علي قدم المساواة) لا مجال للتدلي إلي الاستبداد من جانب القائم علي السلطة .

وبالإضــافة إلي ما تقدم فقد وضع " مونتسكيو " أساساً لالــتزام المحكومين بأوامر الحاكمين ، هذا الأساس تمثله في " مــبدأ الشرف " – أي أن المحكومين يلتزمون بأوامر الحاكم لــيس انطلاقاً من " الخوف " ، بل انطلاقاً من شرف الالتزام بالقــانون . بيــنما فــي ظل حكم الطاغية يلتزم المحكومون بقــراراته خوفــاً من بطشه ، ومن هنا يكون " مونتسكيو " قد صــور بذلــك الأســاس المضمون الأول لمبدأ الشرعية في الغرب .

وممـــا تقـــدم فإن الحل الأول الذي قدمه " مونتسكيو " بصــــدد المشكلة السياسية لا يتمثل ألبتة في تعدد القائمين علي الســـلطة . ذلـــك أن المجـــالس النيابـــية قد تستبد مع كثرة عددهـــا ، إن لـــم يكن هناك قانون مسبق يحكمها ، كما يستبد الحـــاكم فـــي حالة عدم وجود هذا القانون المسبق ، هذا وقد يكون الحاكم فرداً ولا يستبد لأن هناك دستوراً يحتكم إليه في ممارســـته لمظاهـــر الســـلطة ومـــن ثم فهو حاكم شرعي . لذلـــك أوضـــح " مونتســـكيو " أن العـــبرة لديـــه بالكـــيف (أي بالاحـــتكام لدستورمسبق) فأرسي بذلك مبدأً قيمياً كحل للمشـــكلة السياســـية هو " مبدأ الشرعية " ، والذي راحت كل الـــنظم الغربـــية من بعده ، وحتي الآن تبدأ منه ، إلي حد أن لفظـــة " الدولـــة : State " أضـــحت تعنـــي عـــند الغربيين " الســـلطة السياسية المقيدة بدستور مسبق " ، وإذن كل دولة هي دولة القانون ، وكل مجتمع سياسي لا تخضع فيه السلطة لقـــانون مسبق هو ليس بدولة . وهكذا انتهى الأمر في الغرب إلـــي أن مـــبدأ الشـــرعية الذي صور " مونتسكيو " مضمونه الأول قـــد راح يمثل مبدأ أساسياً من مبادئ التنظيم السياسي للـــنظم الغربـــية السياسية الحديثة ، وكخاصة من خصائص الدولة الحديثة أيضاً .

ذلـــك هو " مبدأ الشرعية " في الغرب ، أشرنا إليه هنا إشـــارة عاجلـــة علـــي أن نعـــود إليه في الفصل الأخير من هـــذه الدراسة لنتناوله بالتفصيل عند مقابلته بمبدأ الشرعية في الإسلام ، بمضمونه وبضماناته لنري أياً من الإسلام والغرب يظهر علي الآخر في هذا الشأن .

- الحـــل المونتسـكي الثانـــي : " فكرة الفصل بين السلطات ":-

وإذ وضع " مونتسكيو " ذلك التصور لمضمون معيار الشـــرعية في الغرب ، فقد ارتبط بفكرة بدت له كافية كمصل واق من الاستبداد السياسي ، ومن ثم كمصل واق لعدم التزام القائميـــن علـــي السلطة بالدستور المسبق . " إنها فكرته عن توزيع السلطة في الدولة بين هيئات ثلاث تفادياً لتجميعها في يـــد واحدة فتنطلق بها فتتدلي إلي الاستبداد ، إنها الفكرة التي شـــاعت من بعده في عالم السياسة ، وراحت تتشكل في مبدأ مـــن مبادئ التنظيم الدستوري في الدستور الأمريكي ، ثم في الدســـاتير الغربـــية مـــن بعـــده ، هـــو مـــبدأ الفصـــل بين السلطات ". [1]

مـــن هـــنا قدم " مونتسكيو " حله الثاني بصدد المشكلة السياسية ، وهو أيضاً من الحلول الكيفية للمشكلة السياسية في

---

[1] انظر : د. محمد طه بدوي ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

مواجهة المعيار العددي اليوناني القديم . وهذا الحل (المتمثل في فكرة الفصل بين السلطات) وصل إليه " مونتسكيو " انطلاقا من كونه نهج منهجاً جديداً في التحليل السياسي ، " فمونتسكيو " هو الذي نبه ولأول مرة بوضوح في الغرب إلي منهج جديد في التحليل السياسي ، إنه المنهج العلمي التجريبي حيث عدل " مونتسكيو " عن الارتباط النهائي بالمنهج الفلسفي (المثالي) وأكد ذلك في مصنفه " روح القوانين " بعبارته الخالدة حيث قال : " نحن نتكلم هنا عما هو كائن ، لا عما يجب أن يكون" [1] ، فاتجه إلي الواقع ليكشف عن طريق الملاحظة خصائص الواقع السياسي ، لعله من ثنايا الوقوف علي هذه الحقائق العلمية يكشف عن حلول لمشاكل ذلك الواقع حتي تكون حلولاً واقعية .

وبصدد المشكلة السياسية استطاع " مونتسكيو " من ثنايا ملاحظته للواقع ، أن يصل إلى مجموعة حقائق علمية ، انطلق منها في تصوير حلول للمشكلة السياسية ، وهذه الحقائق أعلن عنها في كتابه " روح القوانين " حيث قال :- " إن السلطة قوة ، وإن ثمة تجربة إنسانية تقطع بأنه ما من إنسان يتولي سلطة إلا ويتعسف في استخدامه لها ، ويظل

---

(١) فدون مغالاة يعد " مونتسكيو " مؤسس المنهج العلمي التجريبي في الغرب في تحليل عالم السياسة ، فلقد بدأ من الواقع بالملاحظة ، وقدم تفسيراً علمياً لبعض الظواهر السياسية ، ومع نظرته العلمية تلك إلي عالم السياسة فإن تلك النظرة كانت تخفي في قاعها اتجاهات مثالية ترتبط أكثر ما تكون بأحكام قيمية ، فلقد ظل " مونتسكيو " رغم نظرته العلمية تلك عميق الولاء لفكرة " الحكومة الفاضلة " أو فكرة " الأفضل " أنظر : المرجع السابق ، ص ٢٦٧ . وتجدر الإشارة هنا إلي أن " ابن خلدون " هو أول من نهج في تاريخ الفكر الإنساني منهجاً علمياً تجريبيا، (وقد أكمل حلقاته " ابن الأزرق " الأندلسى من بعده) كما سيأتى ذلك تفصيلاً فى حينه .

كذلــك إلــي أن يجد ما يوقفه ، وأنه بحكم طبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة ".[1]

وانطلاقـاً مــن هذه الحقائق العلمية التي خلص إليها " مونتســكيو " من الواقع السياسي في عصره ، قال : إنه إذا تجمعــت ســلطات الدولــة في يد واحدة ، فإن هذا من شأنه التهيــئة إلــي التدلي إلي الاستبداد السياسي ، وفي ضوء هذه الحقــائق فــإن الحــل (لعدم تدلي القائمين على السلطة إلي الاســتبداد) يتمثل في تجزئة هذه القوة (قوة سلطة الدولة)- أي توزيعهــا علي هيئات متعددة ، ومن ثم إضعافها ، ولكي تقــف كــل منها كقوة في مواجهة القوى الأخري ، وعلي حد تعبــيره فــي هذا الصدد : وقف القوة بالقوة . من هنا تصور " مونتســكيو " ســلطات الدولــة فــي ســلطات ثلاث هي : التشــريع ، والتنفــيذ ، والقضاء ، وهذا التصور (التقسيم) المونتســكي لســلطات الدولة هو الذي راح الغرب يرتبط به حتي الآن .

وهكــذا نادى " مونتسكيو " بإسناد سلطات الدولة إلي عــدة مؤسسات كل مؤسسة تختص بواحدة منها ، فلا تتجمع هذه السلطات في يد مؤسسة واحدة فتستبد بها – في معني أن

---

(1) نفس المرجع السابق ، ص ١١٦ .

كل مؤسسة من هذه المؤسسات تمثل قوة تقف في وجه القوى الأخـــري ، إن هـــي اتجهـــت إلي الاستبداد ، ومن ثم تمثل " مونتســكيو " حـــل المشكلة السياسية في فكرة " الفصل بين الســلطات " كضـــمانة لعـــدم تدلي القائمين علي السلطة إلي الاستبداد .

هـــذا ولكـــون " مونتســكيو " قد نهج منهجاً علمياً في تقديمـــه حـــلاً للمشـــكلة السياسية ، فقد بدأ من واقع عصره بالملاحظـــة مصوراً فروضاً أولية ثلاثة هي كما تقدم : أنه ما مـــن إنســـان يتولي سلطة إلا ويتدلى بها إلي الاستبداد ، وأن الســلطة قـــوة ، وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة . ثم عرض " مونتسكيو " تلك الفروض علي الواقع من جديـــد لتحقـــيق صحتها ، حيث أبرم مقارنة بين واقع كل من النظاميـــن الفرنســـي والإنجلـــيزي في عصره ، فتبين له أن الشعب الإنجليزي يتمتع بالحرية ، بينما الشعب الفرنسي ليس كذلـــك ، فراح " مونتسيكو " يتلمس العامل المتغير وراء هذا التبايـــن ، وعـــن طـــريق المقارنـــة أيضـــاً لاحظ أن النظام الإنجلـــيزي (آنـــذاك) يفصـــل بيـــن السلطات ، فالبرلمان الإنجلـــيزي يقوم علي وظيفة التشريع ، بينما يقوم الملك علي وظـــيفة التنفـــيذ ، وتخويـــل كـــل قـــوة مـــن القوتيـــن (البرلمان والملك) وسائل التأثير علي الأخري . هذا بينما لا

يعــرف النظام الفرنسي (آنذاك) هذا الفصل . من هنا وعن طــريق المقارنـــة علـــي هذا النحو ، تبين " لمونتسكيو " أن العـــامل المتغـــير وراء هـــذا التباين بين النظامين يتمثل في الالتزام بالفصل بين السلطات من عدمه . وانتهى" مونتسكيو " في هذا الشأن إلي حقيقة علمية تتمثل في وجود علاقة حتمية بين الفصل بين السلطات وبين ضمانات الحريات ، حيث ربط بيـــن الحرية وبين الفصل بين السلطات وجوداً وعدماً . وإذن يتمـــثل حـــل المشكلة السياسية – لديه – في فكرة الفصل بين الســـلطات ، فالمجـــتمع الـــذي يفصل بين السلطات لديه حل المشكلة فلا تدلى فيه إلي الاستبداد ، والمجتمع الذي ليس لديه فصـــل بيـــن السلطات لا ضمانة للحرية لديه وتظل المشكلة قائمة : الاستعداد للتدلى إلي الاستبداد .

هـــذا ولقـــد راحـــت فكـــرة " مونتســـكيو " هـــذه (والتـــي وصل إليها بالتحليل العلمي) ، تُصور في مبدأ من مـــبادئ التنظـــيم السياســـي هو " مبدأ الفصل بين السلطات " والذي ارتبط به الغرب الحديث في دساتيره .[1]

وجملـــة القـــول بشـــأن المعـــيار المونتسكي هنا : أن " مونتســـكيو " بهذيـــن الحليـــن اللذين قدمهما بصدد المشكلة السياســـية : من خلال تصويره لمضمون معيار الشرعية في

[1] لمزيد من التفصيل بشان " مبدأ الفصل بين السلطات " انظر : نفس المرجع السابق ، ص ١١٨ .

الغــرب ، ومــن خــلال تقديمه لفكرة الفصل بين السلطات كمصل واق من الاستبداد السياسي ، يكون بهذا قد قدم معياراً كيفــياً لحل المشكلة السياسية . وتبعاً لذلك لا قيمة – عنده – للكــم ، فهــو يــري فــيما قدمه بصدد المشكلة السياسية أن الضمانة لعدم تدلى القائمين على السلطة إلي الاستبداد يتمثل فــي ممارســة مظاهــر السلطة علي نحو لا يهيئ للاستبداد بصرف النظر عن عدد القائمين علي السلطة [1] .

– ثالثاً : معيار كل من " لوك " و " روسو " :–

هذا ومن الحلول التي اقترحت بصدد المشكلة السياسية فــي الفكر السياسي الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشــر ، " **فكــرة سيادة الأمة** " التي تُرد إلي فكر الفيلسوف الإنجليزي " **لوك** " و " **فكرة سيادة الشعب** " التي ترد إلي فكر الفيلســوف الفرنســي " **روسو** " ، والفكرتان قدمتا كمعيارين أيديولوجيين ، وكحل للمشكلة السياسية .

وهــنا تجدر الإشارة إلي بيان مدلول لفظة " السيادة " قــبل أن نعــرض لفكرتي " سيادة الأمة " و " سيادة الشعب " لكل من " لوك " و " روسو " ، فلفظة " السيادة " العربية هذه تــرجمة للفظــة الغربــية " Souveraineté " ، وهي لفظة

---

(1) لمزيد من التفصيل بشأن فلسفة " مونتسكيو " بصفة عامة ارجع إلي : جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، ص ٤٠٦ وما بعدها .

فرنســية الأصل انتقلت من الفكر الفرنسي في القرن السادس عشــر إلـــي لهجات الغرب الجديدة . والذي نحت هذه اللفظة وللمـــرة الأولـــي هـــو الفليســـوف والفقيه القانوني الفرنسي " جـــان بـــودان " فـــي مؤلفه : " الكتب الستة في الجمهورية (أى فـــى الدولة) : " Les Six Livers de Republique سـنة ١٥٧٦ ، وقد قصد " بودان " بلفظة " السيادة " أن تكون وصفاً قانونياً – أو إن شئنا مفهوماً قانونياً – لواقع سياسى . هـــذا الواقـــع الذى يقوم علي القدرة الفعلية لاحتكار السلطة ، ومن ثم الانفراد باتخاذ القرار السياسي علي مستوى المجتمع الكلـــي ، وتـــبعاً لذلك رفض المشاركة في اتخاذ هذا القرار داخلـــياً ، ورفض الامتثال لأية سلطة تأتي من خارج المجتمع السياسي بصدد هذا القرار من جانب القائم علي السلطة .

ولو تتبعنا الظروف التاريخية لمفهوم " السيادة " ، نجد أن " بودان " قد صور هذا المفهوم في القرن السادس عشر ، فـــي فترة كان الواقع السياسي في غرب أوربا يتغير من نظام الإقطـــاع السياســـي في العصر الوسيط إلي واقع جديد قوامه احـــتكار أمـــير واحد للقوة علي قطعة أرض كبيرة . فطوال العصـــر الوســـيط كـــان العـــالم المسيحي في أوربا تتنازعه سلطتان : سلطة روحية " البابا " وسلطة زمنية " الإمبراطور الروماني " ، فنشأت لذلك ظاهرة ازدواج السلطة ، ثم جاءت

ظاهـــرة أخري لاحقة تراكمت علي هذه الظاهرة ، ألا وهي ظاهرة " التفتت السياسي " في أوربا ، لقد جاءت هذه الظاهرة نتـــيجة اضمحلال سلطة الإمبراطور الروماني ، حيث مارس كـــل أمـــير ســـلطته علـــي أرضه ، فظهر الإقطاع السياسي وصـــاحبه الإقطاع الاقتصادي ، ومن ثم فلم تكن هناك سلطة واحـــدة تجمـــع ســـلطة اتخاذ القرار في أوربا . من هنا راح بعـــض الأمـــراء يكتســـبون قوة شيئاً فشيئاً إزاء غيرهم من الإقطاعييـــن حيث دخلوا في صراع معهم ، وراح كل واحد مـــنهم يجمـــع كل السلطة في إقليم معين في يده علي حساب الإقطاعييـــن الآخرين ، حتي انتهي الأمر إلي ظهور ظاهرة سياســـية جديـــدة فـــي أواخـــر العصـــر الوسيط هي ظاهرة " تركـــيز الســـلطة فـــي يـــد أمـــير واحـــد " ، أو إن شئنا " ظاهـــرة الملكـــية " ،حيث تأكد انبساط سلطة الملوك علي حساب السلطات الإقطاعية ولقد أصبح الملوك علي درجة من القـــوة الفعلية مكنتهم من الانفراد بممارسة مظاهر السلطة في الداخل وفي الخارج ، ودون مشاركة من الأمراء الإقطاعيين الســـابقين فـــي الداخل أو الامتثال للبابا في الخارج ، فجاءت تـــبعاً لذلك ظاهرة " الدولة البيروقراطية " بمواظفيها وجيشها الدائـــم وضـــرائبها المـــنظمة ، حيـــث جاء الملوك بموظفين يديرون أمور الدولة باسمهم ولحسابهم .

ومع ترسخ هذا الواقع السياسي الجديد ، جاء الفيلسوف والفقـيه القانوني " بودان " لكي يصف هذا الواقع الجديد في مفهـوم قانونـي هو مفهوم " السيادة " والذي يعني – عنده – الانتهائية في اتخاذ القرار داخلياً وخارجياً ، وأكد علي أن هذا المفهـوم (القانوني) يعبر عن عنصر رئيسي للدولة ، وأنه بدونه لا تكون هناك دولة . هذا ولقد ألصق " بودان " خاصية " السيادة " بالملك ، وقال بأنها خاصة من خواصه – أي صفة من صفاته ، إلي حد تعبير المؤرخين في تلك الحقبة عن هذا الوصـف " أن الملـك إمـبراطور في مملكته " ، ولئن كان " بـودان " قـد ألصق صفة " السيادة " بشخص الملك ، فإن " السـيادة " كوصف قانوني لواقع سياسي (الدولة) ما زال موجـوداً حتـي الآن ، حيث راحت صفة " السيادة " تلتصق بالدولة في أيامنا [١] .

– حـل كـل من " لوك " و " روسو " بصدد المشكلة السياسية :-

هذا وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر في الغرب كانـت سلطات الملوك المطلقة قد وصلت إلي قمتها ، وراح الملـوك يـنفردون بالسـلطة في ممالكهم وتشخص السلطة

(١) لمزيد من التفصيل بشأن فلسفة " بودان " ارجع إلي : د. محمد طه بدوي ، أمهات الأفكار السياسية الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ، من ص ٣٠ إلي ص ٣٩ . وكذلك : جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، ص ٢٨٣ .

بأشخاصـــهم ، حيث يمارسون مظاهرها دون الخضوع لنظام مـــا ، فكانـــت ظاهرة " الاستبداد السياسي " التي انتشرت في تلـــك الحقـــبة . ولقـــد كـــان لتلك الظاهرة رد فعل في الفكر السياســـي الغربـــي الحديث ، وخاصة في فكر القرنين السابع عشـــر والثامن عشر السياسي لكل من " لوك " و " روسو " ، و " مونتســـكيو " ، حيـــث جاء فكرهم لكي يقدم معايير لعدم تدلـــي الملـــوك إلـــي الاســـتبداد ، فكمـــا تقدم أشرنا إلي أن " مونتسكيو " قد قدم حليه للمشكلة السياسية (فكرة الشرعية ، وفكـــرة الفصـــل بين السلطات) ، وذلك في مواجهة ظاهرة " الاســـتبداد السياســـي " فـــي مجـــتمعه . ولقد قدم " لوك " الإنجلـــيزي فلســـفة اســـتهدف بها نقل السيادة من الملك إلي الأمة ، بينما استهدف " روسو " من وراء فلسفته اسناد السيادة إلـــي الشـــعب ، ومـــن ثم سلخ السيادة عن أشخاص الملوك فجاءت فكرة سيادة الأمة من ناحية ، وفكرة سيادة الشعب من ناحية أخري .

- معيار " سيادة الأمة " عند " لوك " :-

لقد قدم " لوك " الإنجليزي في كتابه" الحكومة المدنية " سنة ١٦٩٠م . سنداً عقلياً لتدعيم سلطات البرلمان الإنجليزي فـــي مواجهـــة الملـــك ، فمـــنذ العصر الوسيط وحتي مجيء " لـــوك " ، كـــان هناك صراع بين الملك والبرلمان ، فالملك

حين جمع السلطة في يده اقتضي ذلك منه عمل أجهزة جديدة وموظفين دائمين (أي بيروقراطية دائمة) ، وجيشاً دائماً . الأمر الذي تطلب منه إنفاقاً ضخماً فاتجه الملك إلي فرض الضرائب علي القادرين وهم آنذاك ملاك الأرض (الإقطاعيون) فرفض هؤلاء الإقطاعيون(وهم أمراء قدامى) دفع الضرائب إلا بقانون من خلال مجلس يمثلهم ، ولكي يتولى هذا المجلس مراقبة إنفاق تلك الضرائب . فنشأ مجلس " اللوردات " ، باعتباره يمثل قوة من قوى المجتمع البريطاني .

وعلي أثر اضمحلال القوة (الثروة) العقارية وازدهار التجارة ، انتقلت القوة الاقتصادية إلي البرجوازيين ، فاتجه الملك أيضاً إليهم لدفع الضرائب ، فرفضوا بدورهم الدفع إلا من ثنايا مجلس آخر يمثلهم يقر الضريبة ويراقب إنفاقها فنشأ " مجلس العموم " ، ومن هذين المجلسين معاً (مجلس اللوردات ، ومجلس العموم) نشأت هيئة جديدة إلي جانب الملك هي " البرلمان " بهدف إقرار الضرائب ومراقبة إنفاقها ، ومن ثم فقد نشأ البرلمان الإنجليزي نشأة مالية واقعية.

ولقد راح هذا البرلمان بحكم ما يملكه من ضغوط علي الملك يكتسب اختصاصات تشريعية فصار هيئة سياسية بعد

أن كانــت مهمــته تنحصــر في الناحية المالية . ولقد استمر الصــراع بين الملك والبرلمان حتي جاءت الثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨م فتحول ذلك الصراع إلي صراع مسلح بين الملك والــبرلمان إلـي حد أن البرلمان كان له جيش وانتصر علي الملك ، وأعدم الملك . وما يهمنا هنا في هذا الصدد أن مسألة إعدام الملك هذه أثارت مشكلة وهي : هل يجوز إعدام الملك حتــي ولــو جار ؟ وهذه المشكلة ولدت فكراً سياسياً مناهضاً لكــل من " لوك " و " هوبز " ، حيث ذهب " لوك " إلي تقديم تبرير عقلي لثورة البرلمان علي الملك ، بينما ذهب " هوبز " في كتابه " ليفيثان : Leviathan "[١] إلي تقديم فكر استهدف به تدعيم سلطة الملك في مواجهة البرلمان[٢] .

و " لــوك " في تقديمه لذلك السند العقلي بصدد تدعيم سـلطات البرلمان علي حساب سلطات الملك ، قدم مجموعة من فروض عقلية ، بدأها بفرض أن الناس قد عاشوا في حالة الطبيعية وأنهم كانوا يتمتعون فيها بحقوق طبيعية خالدة تلقوها مباشــرة مــن تلــك الطبيعة (لمجرد كونهم آدميين) ، وفي مقدمة هذه الحقوق الطبيعية حقا : الحرية والملكية . ثم انتقل " لوك " بعد ذلك إلي فرض عقلي ثان قوامه أن الناس تمكيناً

---

(١) وهي لفظة تعني وحشا خياليا ورد في الكتب الدينية (في الغرب) علي أنه من القوة بحيث لا تداينه قوة ما علي الأرض . انظر : د. محمد طه بدوي ، المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢) لمزيد من التفصيل ارجع إلي : نفس المرجع السابق ، ص ٨٣ .

لحقوقهـــم تلك اتفقوا بعقد سياسي فيما بينهم علي أن ينزل كل واحد منهم عن جزء من حقوقه الطبيعية إلي طرف في العقد هـــو الملك ، لكي تتولد له سلطة يتخذها كأداة لحماية ما تبقي مـــن الحقوق الطبيعية فنشأت بذلك سلطة الملك - أو إن شئنا نشـــأت بذلك السلطة السياسية عند " لوك " ، والتي مصدرها العقـــد والرضـــا بـــه . من هنا فمصدر سلطة الملك - عند " لـــوك " - هـــو رضا المحكومين به ، وأن سلطة الملك هذه مرتبطة بوظيفة محددة في العقد هي حماية الحقوق الطبيعية ، فـــإن أخـــل الملك بهذه الوظيفة انفسخ العقد وحق للمحكومين الثورة عليه .

وهكـــذا جـــاءت فلسفة " لوك " كتبرير فلسفي لثورة البرلمان البريطانـــي علي الملك سنة ١٦٨٨م ، فهذه الثورة - عنده - ثـــورة شـــرعية علـــي أســـاس أن الثورة حق شرعي لأفراد المجتمع في مواجهة الملك إن هو تدلي إلي الاستبداد . كذلك و حـــتى يمكـــن " لـــوك " للـــبرلمان فى مواجهة الملك أسند " الســـيادة " إلـــى الأمـــة (ولـــيس للملـــك) ، ثم راح يسند أخطـــــــر الوظـــائف السياسية و هي (التشريع) إلى البرلمان ، و حـــتى إذا مـــا جاوز الملك حدود سلطته (التنفيذية) حُق للبرلمان (ممـــثل الأمة) ، الثورة عليه . و هكذا تصور " لوك " حل المشـــكلة السياســـية فـــى تسويد البرلمان كنائب عن الأمة ،

و كــبديل لســيادة الملــوك المطلقة . هذا و لقد راحت فكرة " لوك " هذه عن " سيادة الأمة " تصاغ من بعده فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسي الغربي هو " مبدأ سيادة الأمة " [١] .

معيار سيادة الشعب عند "روسو" :-

هــذا و لقــد جاءت فكرة " روسو " الفرنسي " سيادة الشــعب " كفكــرة صــيغت فى التطبيق فى مبدأ من المبادئ التنظيم السياسي أيضاً هو " مبدأ سيادة الشعب " ، و ذلك فى مواجهــة " مبدأ سيادة الأمة " الذي استدعاه فكر " لوك " كما تقــدم . و لقد شارك " روسو " فى كتابه " العقد الاجتماعي " ســنة ١٧٦٢ م " لوك " فكرته عن نشأة الدولة فاستخدام نفس الفــروض العقلــية البحتة التي استخدمها " لوك " فى تفسيره لنشــاة المجــتمع السياســي بعقد ، و بنشأة رضائية .غير أن مضامين هذه الفروض تختلف فيما بينهما ، فعند " روسو " : أن هذا العقد السياسي الذي أنشأ السلطة يبرم من خلال تنازل الأفراد عن كل سلطاتهم الطبيعية للكل ، و من ثم فالسلطة - عــند " روسو " - هي سلطة ذلك الكل صاحب السيادة و هذا الكــل أعضــاؤه مجــتمعون هــم الشــعب ، و متفرقون هم

---

(١) انظــر : د . محمــد طه بدوي . النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١١٦ . و لمــزيد مــن التفصيل بشأن فلسفة " لوك " ارجع إلى : جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، ص ٣٦٨ .

المواطـــنون بوصفهم مساهمين فى السلطة العامة . و من هنا ذهـــب " روســـو " إلى إسناد " السيادة " إلى الشعب ككينونة حســية ، و ذلـــك فـــى مواجهة " الأمة " ككينونة اعتبارية و عرف الشعب بأنه المجموع الحسابي لأفراد المجتمع .

و بصـــدد إسناد " روسو " السيادة إلى الشعب بدلاً من أن تســـند إلى الملوك قال : " إن السيادة لا تتجزأ و لا تنتقل إلـــى أحـــد و مـــن ثم لا تفريط فيها من قبل الشعب ، و عبر " روســـو " عن ذلك بما أسماه " الإرادة العامة " ، و التي هي عـــنده إمـــا هي بذاتها و إما هي غيرها . إنها إرادة الشعب صـــاحب الســـيادة و التي تعبر عن نفسها بالقانون ، و تبعاً لذلـــك فالسلطة – عند " روسو " ، و بصرف النظر عن عدد القائمين عليها (قلة أو كثرة) ، فهي للشعب صاحب السلطة و صـــاحب السيادة ، و من ثم فلا نزول عن السلطة من قبل الشـــعب للحكومـــة ، و تـــبعاً لذلك فالحكومة عند " روسو " مـــندوبة عـــن الشـــعب و ليست نائبة عنه أو ممثلة له . إن الشـــعب صاحب السلطة هو الذي يعين الحكومة ، و يعزلها كلمـــا شـــاء ، و بالتالي فالحكومة ليست إلا مجرد وسيط بين الشعب صاحب السيادة و بين المواطنين ، وهنا تأتى فكرة "ســـيادة الشـــعب " " لروســـو " كحـــل للمشـــكلة السياسية – مـــن وجهـــة نظره – لكون هذه الفكرة تسلب من القائم على الســـلطة " الســـلطة " فلا يتمكن من الاستبداد . و هكذا يتحدد

حـل المشـكلة السياسية عند " روسو " فى أن تكون السيادة الفعلية للشعب .

و هـذه الفكرة التي قدمها " روسو " " سيادة الشعب " صـيغت – من بعده – فى التطبيق فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسي هو " مبدأ سيادة الشعب " الذي راحت تأخذ به النظم الديمقراطـية الشـعبية ، كمـا فى الإتحاد السوفيتي إلى عهد قريـب ، مـنذ سنة ١٩١٧ (و بصفة خاصة فى دستور سنة ١٩٣٦) و حـتى سـنة ١٩٩١ . و الحـق أن فكـرة " روسـو " ،هذه " سيادة الشعب " لئن كانت فى ظاهرها تبدو كحـل للمشكلة السياسية ، إلا أن النظم التي أخذت بها انتهى الأمـر لديهـا إلى تجميد مظاهر سلطة الشعب فى يد حزب واحـد ، و مـن ثـم انـتهى الأمـر فـى التطبيق فى نظم الديمقراطـيات الشعبية إلى عكس فكرة " روسو " عن سيادة الشعب [١] .

و هكـذا انـتهى " روسو " إلى ما انتهى إليه " لوك " بشأن تقديم حلول (كيفية) للمشكلة السياسية ، بسلب السيادة مـن القـائم على السلطة و إسنادها إما إلى " الأمة " كما فى فلسفة " لوك " و إما إلى " الشعب " كما فى فلسفة " روسو " ، فـلا يتدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد . و هكذا تصور

---

(١) راجـع تفصـيلات ذلك : د . محمد طه بدوي ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ و ص ١٢٩ .

كـــل مـــنهما أن فى فكرته الضمانة الفعالة لعدم تدلى القائمين على سلطة الأمر إلى الجور ، و لكن فى التطبيق ظهر افتقار كل من الفكرتين " للوك " و " روسو " إلى تلك الضمانة لعدم تدلـــى القائمين على السلطة إلى الاستبداد . " فروسو " نفسه انـــتقد فكـــرة " لوك " عن سيادة الأمة بأن قال : " إن الشعب الإنجلـــيزي (فى ظل النظام النيابي – الذي يأخذ بمبدأ سيادة الأمة) يعتقد أنه حر ، و لكنه على العكس فهو ليس حراً إلا أثـــناء انتخابه لأعضاء البرلمان ، حتى إذا ما تم انتخابهم عاد عـــبداً للـــبرلمان " . بل إن الضمير البريطاني نفسه قد أفرز أمـــثالاً شعبية فى هذا الصدد منها : " أن بريطانيا لا يحكمها المـــنطق ، و إنمـــا يحكمها البرلمان " . ذلك أن فكرة " سيادة الأمة " " للوك " قد انتهت فى التطبيق إلى النقيض ، و هذا ما أبـــرزه الكثـــير من المحللين فى أعقاب الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ م فـــى هـــذا الصدد ، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمـــة أدى – فـــى التطبيق – إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحـــنة يـــزحف إليها الانتهازيون مجمعين فى مجالس نيابية (بـــرلمانات) تتســـلط باســـم كـــيان خيالي لا وجو له هو " الأمة " . و هكذا إنتهي الأمر من ثنايا مبدأ سيادة الأمة إلى نقيض ما كان يتصوره " لوك " . هذا و لئن كان " روسو " قد انـــتقد " لـــوك " و فكرته عن " سيادة الأمة " على هذا النحو فـــإن فكـــرة " روسو " انتهت إلى نفس مصير فكرة " لوك "

و علـــى حد تعبير " برتران دى جوفينل " : إن إعلان سيادة الشـــعب لـــم يكـــن له من أثر سوى إحلال ملكة متخلية هي " الإرادة العامـــة " محل ملك حي ، و " الإرادة العامة " بحكم طبيعـــتها قاصـــرة علـــى الـــدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفســـها ، و مـــن ثم فهي فى حاجة دائمة إلى من يقوم عليها ، و بتعدد القائمين عليها و بتتابعهم ينفسح المجال لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين للحكم ، و الذين لا راد لكلمتهم لأنها التعبير عن " الإرادة العامة " . و الإرادة العامة لا تخطـــئ و لا تجـــوز . إذ ليس من المتصور أن يقع منها جور على ذاتها "[١].

و جملـــة القـــول فى هذا الصدد : إن معايير كل من " لوك " و " روسو " و التي قدمت كحل للمشكلة السياسية فى مواجهـــة ســـلطات الملـــوك حينذاك ، و لحساب البرجوازية النامـــية فـــيما بعد (كبديل لمبدأ " الحق الإلهي " : سند سيادة الملوك فى العصور الوسطى) قد أصبحت فى التطبيق مجرد سند أيديولوجي من غير مضمون موضوعي – نظراً لاستبداد المجالس النيابية (التي تقوم عليها البرجوازية النامية)[٢] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٢) راجـــع فـــيما تقـــدم : د . محمد طه بدوي ، أمهات الأفكار السياسية ، مرجع ســـابق، ص ١٠٥ . و أيضـــاً لنفس المؤلف : النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١١٦ . و أيضاً : جان جاك شوفالييه ، المرجع السابق ، ص ٤٧٥ .

- رابعـــاً : الـــنظم السياســـية الحديثة كحل للمشكلة السياسية: -

و هكـــذا جاءت معايير حلول المشكلة السياسية فى الغرب كما تقدم فى فلسفات القرنين السابع عشر و الثامن عشر على يـــد كـــل من " لوك " و " مونتسكيو " ، و " روسو " . و لقد راحـــت أفكار هؤلاء الفلاسفة (فيما بعد) تصاغ فى مبادئ للتنظـــيم السياسي فى الغرب الحديث (مبدأ الشرعية – مبدأ سيادة الأمة – مبدأ الفصل بين السلطات) ، و ذلك من ثنايا الإعلانـــات الـــثورية (كـــإعلان الاســـتقلال الأمريكي سنة ١٧٧٦ م ، و إعـــلان حقـــوق الإنســـان و المواطن الفرنسي ســـنة ١٧٨٩ م ، اللذيـــن صـــدرا على أثر الثورة الأمريكية سنه ١٧٧٦ م ، و الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ م) .

و لقـــد قامـــت النظم السياسية الغربية الحديثة على مبادئ التنظـــيم السياســـي تلـــك ، و لكي تكون على ذلك النحو حلاً للمشكلة السياسية فى أيامنا ، فالنظم السياسية الغربية الحديثة بحكـــم ارتـــباطها بمـــبدأ الشـــرعية ، تشترك كلها فى التزام القائمين على السلطة فيها بدستور مسبق كضمانة لعدم تدليهم إلـــى الاســـتبداد . و بحكم ارتباطها كلها بمبدأ سيادة الأمة ، تشـــترك جمـــيعاً فـــى أن يســـود البرلمان كنائب عن الأمة

و كـــبديل لسيادة الملوك المطلقة . و بحكم ارتباط هذه النظم الغربية الحديثة بمبدأ الفصل بين السلطات تتعدد فيها وظائف الدولـــة ، و تـــتوزع فيها جميعاً هذه الوظائف على عديد من هيـــئات حـــتى لا تحتكر هيئة واحدة كل السلطات فتتدلى إلى الاستبداد .

و من هنا فإن النظم السياسية الحديثة هىفىالأصل مجموعة مـــن قواعـــد عمـــل ، و مـــا ترتكز إليه هذه القواعد من قيم و فلســـفات تأتى جميعاً كحل للمشكلة السياسية . و تبعاً لذلك فـــإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل فى تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة .

و ســـنجد مـــن خـــلال هـــذه الدراسة أن الديمقراطية (النيابـــية) فـــى الغـــرب لـــم تعد قادرة على إقناع النابهين (هـــناك) باحـــتكار نفـــر للسلطة السياسية طيله فترة النيابة و اختصار دور المواطنين على الانتخاب بين الفينة و الفينة ، و أنهـــم كمـــا قال " روسو " ليسوا أحراراً إلا عند مزاولتهم لعملـــية انـــتخاب أعضـــاء الـــبرلمان و بعدها ينقلبون عبيداً للبرلمان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى سنجد أيضاً عدم وجـــود ضـــمانات موضوعية فى التطبيق لعدم تدلى القائمين

علـــى الســـلطة هـــناك إلى الاستبداد [١] . ذلك أن الغرب لم يعرف الشرعية بمدلولها الدقيق (التزام القائمين على السلطة بفلســـفات و أيديولوجـــيات مجـــتمعهم) ، بل عرف الغرب الحديث فقط المشروعية (التزام القائمين على السلطة بدستور مسبق) ، فمنذ " مونتسكيو " و حتى الآن ، و الغرب يعرف الشـــرعية علـــى أنها المشروعية ، و تبعاً لذلك فإن ضمانات المشـــروعية تـــأتي على شاكلتها ، فهي ضمانات شكلية غير موضـــوعية ، فالسلطة هي التي تضع الدستور ، و هي التي تلـــتزم به ، و إن خرجت عليه تكون هي الحكم على نفسها ، و مـــن ثـــم فهي الخصم و الحكم في آن واحد . و إلى جانب ذلـــك كله فإن دساتير النظم السياسية الغربية الحديثة تحرم بل و تجـــرم حـــق مقاومـــة الجور (كما سيأتي ذلك تفصيلاً فى حيـــنه) ، و ســـنرى كيف أن الإسلام قد قدم حلاً موضوعياً بصـــدد المشـــكلة السياسية (معيار الشرعية) فى المضمون (أي فـــى الجانـــب الـــنظري) و الضـــمانات (فى مجال التطبـــيق) ، فإلى جانب فهمه الدقيق لمضمون الشرعية ، لم يحـــرم الإسلام (أو يجرم) حق المقاومة ، و إنما جعل منه حقـــاً مقدســـاً للمحكوميـــن فى مواجهة السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامي ، إذا هي خرجت عن شرعيتها .

---

(١) انظر : د . محمد طه بدوي ، النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

- المبحث الثاني : -

" أهمية مبدأ الشرعية كحل من حلول المشكلة السياسية "

و إذ عرفنا بالحلول التي قدمت بصدد المشكلة السياسية ، نأتي هنا إلى بيان أهمية مبدأ الشرعية بالنسبة للحلول الأخرى - بصدد هذه المشكلة السياسية - و بالذات بالنسبة للحلول الكيفية [١] . فنقوم أولاً :-

ببيان أهمية مبدأ الشرعية بصفة عامة ، مع الإشارة إلى أهميته فى الغرب .

وثانياً : -

بيان أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام .

---

[١] و تجدر الإشارة هنا إلى أن المشكلة السياسية رغم المعايير المتقدمة التي قدمت بصدد حلها ، فإن ذلك كله لم يغير من صلبها الذي ينطلق من أنه ما من إنسان إلا و فيه - بطبعه - درجة من الرغبة فى التسلط على الآخرين ، و إن تولى السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات الإكراه المادي فى المجتمع يهيئ للتدلى بتلك الرغبة إلى الاستبداد . و من ثم تظل السلطة بجوهرها مفسدة للقائم عليها ، و تظل السلطة المطلقة مفسدة مطلقة .

أولاً : أهمـــية مبدأ الشرعية بصفة عامة مع الإشارة إلى أهميته فى الغرب : -

و هـــنا نشـــير إلى أن مبدأ الشرعية يأتي على قمة الحلول الكيفية التي قدمت بصدد المشكلة السياسية ، و ذلك لأمرين : **أولهمـــا** : أن مـــبدأ الشـــرعية يعد الدعامة الأساسية للدولة الحديـــثة ، و كما تقدم فإن الذي يظهر الدولة عما عداها من صـــور المجـــتمع السياسي السابقة عليها ، هو تلك الخاصية الكيفية التي تختص بها الدولة و هي خاصية " تنظيم السلطة " الأمـــر الـــذي نقـــل صـــورة المجتمع السياسي ذي السلطة المشخصـــة فى شخص الحاكم - و التي يمارسها صاحبها كشـــأن من شئونه ، فلا يخضع فى ممارسته لها لقانون ما - إلـــى صورة الدولة الحديثة حيث يلتزم القائمون على السلطة بدســـتور مســـبق . إن السلطة فى الدولة الحديثة إذن راحت تنســـلخ عن شخص الحاكمين لكي ترتبط فى كيانها العضوي و الوظيفـــي بـــنظام مسبق تلتزم به فى ذاتها و فى علاقاتها بالمحكومين . إنه " **نظام الشرعية** " الذي يظهر الدولة الحديثة عما عداها من صور المجتمعات السياسية السابقة عليها .

و تنظـــيم السلطة على هذا النحو يبدو و كأنه أداة المجتمع السياســـي- فـــى صـــورته هـــذه - لتفادى استبداد الحاكمين

بالســلطة و ذلــك تــبعاً لانسلاخ السلطة عن شخص الحاكم و إســنادها إلــى مفهــوم الدولة من ناحية . و بإخضاع تلك السلطة للقانون و على قدم المساواة مع المحكومين من ناحية أخرى [١] .

و ممــا تقــدم فــإن عملــية تنظيم السلطة هذه تؤدى إلى ظاهرتيــن متكامليــن هما : ظاهرة التميز بين السلطة و بين القائميــن علــى مباشرة مظاهرها ، و ظاهرة خلق " مفهوم الدولة " لكي يكون ركيزة للسلطة و قد انسلخت من أصحابها و ليصبح الحاكمون مجرد عمال لها يمارسون باسم و لحساب الكائن المجرد الجديد " الدولة " و هكذا فإن مولد الدولة يمثل فى نفس الوقت مولد " **نظام الشرعية** " [٢] . و من جملة ما تقدم يعد " **مبدأ الشرعية** " الدعامة الأساسية للدولة الحديثة .

ثانيهما : –

أن مبدأ الشرعية يعد القاعدة الأساسية لمبادئ التنظيم السياسي الأخرى– أو إن شئنا هو جوهر كل تنظيم سياسي . و لتوضــيح ذلــك فإن الخاصية الرئيسية للدولة هي كما تقدم خاصية " **تنظيم السلطة** " – أي أنه بدون تنظيم السلطة تنظيماً

---

[١] انظر د . محمد طه بدوي ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

[٢] المرجع السابق ، ص ٦٤ .

قانونياً مسبقاً لا تكون هناك دولة . من هنا فوثيقة ميلاد الدولة تسـطر بالدستور الذي يعنى مجموعة الأحكام المنظمة للسلطة – أي مجموعـة القواعد التي تنظم السلطة السياسية فى كيانها العضـوي و الوظيفـي و فى علاقاتها بالمحكومين ، و من ثم يهيـئ الدسـتور لذاتـية السـلطة إزاء القائمين على مباشرة مظاهرها ، ثم مع قيام السلطة (الشرعية) يأتى توزيع الوظائف و السلطات ، و هنا يأتى دور مبادئ التنظيم السياسي الأخرى (مـبدأ سـيادة الأمـة – مـبدأ الفصل بين السلطات كما فى الغرب) . و تبعاً لذلك فإن مبدأ الشرعية هو القاسم المشترك لهـذه المـبادئ ، و هو الإطار العام لكل معايير حل المشكلة السياسـية الأخـرى . و هذا هو واقعه الآن فى مجال التنظيم السياسـي فى الغرب الحديث ، فلا فصل للسلطات مثلاً دون الارتكـاز إلـى مـبدأ الشرعية و إلا فهو توزيع للاستبداد ، و بدون مبدأ الشرعية لا قيام كذلك لمبدأ سيادة الأمة ، و هكذا فإن مبدأ الشرعية يعد القاعدة الأساسية لمبادئ التنظيم السياسي .

و جملـة القـول بصدد أهمية مبدأ الشرعية كحل من الحلـول التـي قدمت بشأن المشكلة السياسية ، فإنه يرقى إلى قمة الحلول (الكيفية) التي قدمت بصدد المشكلة السياسية لأنه الإطار العام لكل معايير حل المشكلة السياسية الأخرى ، فهو مـن ناحية يعد الدعامة الأساسية للدولة الحديثة ، و من ناحية

أخـــرى هو جوهر كل تنظيم سياسى ، و الدعامة الأصلية لكل مـــبادئ التنظيم السياسي الأخرى ، و من ثم فهو دعامة النظم السياسية ، و هو أساس بقاء النظام السياسي من عدمه .

- ثانياً : أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام : -

لقد قدم الإسلام كما أسلفنا حلاً مزدوجاً بصدد المشكلة السياسية تفرد به فى عصره ، فهو أول من نبه إلى هذا الحل علـــى مســتوى الفلسفات السياسية و النظم السياسية قاطبة . فـــراح أولاً : يـــرفض الحل العددي اليوناني . و ثانياً : قدم تصـــويراً دقيقاً لمضمون مبدأ الشرعية الذي لم يعرفه الغرب حتى الآن . هذا و تبدو أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام كحل من الحلول التي قدمت بشأن المشكلة السياسية فيما يلي : -

أولاً : أن الإســـلام هو صاحب هذا المبدأ الأصيل ، فهو كما تقـــدم أول من نبه إلى معيار الشرعية من ثنايا تنظيمه للســـلطة ، و ســـلخ تلك السلطة عن أشخاص القائمين عليها . وأن هؤلاء القائمين على السلطة محكومون بقيم و أحكـــام الـــنظام السياسي الإسلامي كما صورت فى الكتاب و السنة .

ثانياً : تبدو أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام ، فى أن هذا المبدأ يمثل حجر الزاوية فى النظام السياسي الإسلامي ، و أن الضمانات التي يضعها الإسلام لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد ، هي أساس أي نظام سياسي إسلامي ، فالقائم على السلطة فى السلطة فى المجتمع الإسلامي يجب أن يلتزم فى قراراته بالقرآن و السنة ، و تبعاً لذلك له حق الطاعة من جانب المحكومين . فإن لم يلتزم بالقرآن و السنة فى قراراته سقط عنه حق الطاعة من جانب المحكومين ، و حق لهم الامتناع عن الامتثال للقرار الصادر عنه ، و الخارج عنه القيم الإسلامية ، و هنا تظهر ضمانات الإسلام الفعالة لمبدأ الشرعية .

ثالثاً : و بصدد أهمية الشرعية فى الإسلام أيضاً ، يعد هذا المبدأ الهدف من وراء أي تنظيم سياسي إسلامي. ذلك أن وصف أي نظام سياسي بأنه إسلامي يتوقف على أن يهدف هذا النظام إلى تطبيق هذا المبدأ ، الذي يعتبر الدعامة الأساسية للنظام السياسي الإسلامي بل و جوهر كل تنظيم سياسي إسلامي .

و انطلاقاً مما سبق فإن الأصل فى الإسلام أن قيام السلطة و استمرارها ، من حيث شرعيتها – أي من حيث

التزام المحكومين بطاعتها - مرهون بالتزام القائم عليها بالقرآن و السنة من حيث ما تضمنه القرآن و السنة من مبادئ أساسية و أهداف عليا للمجتمع الإسلامي ، و من حيث تطبيق ما ورد فى القرآن و السنة من أحكام منظمة لعلاقات المجتمع (النظام القانوني الإسلامي) .

- التعريف بمبدأ الشرعية فى الإسلام : -

و يأتي تعريفنا هنا لمبدأ الشرعية فى الإسلام لبيان أهميته كحل قدم بصدد المشكلة السياسية بالإضافة لما سبق . فقد ميزنا من قبل بين " **الشرعية** " و " **المشروعية** " ، و أوضحنا أن مضمون الشرعية هو مضمون سياسي ، بينما يأتى مضمون المشروعية كمضمون قانوني ، و أشرنا إلى أن الإسلام هو أول من قدم مبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق ، و أشرنا كذلك إلى ظهور مبدأ الشرعية فى الغرب بعد ذلك بأكثر من ألف عام على يد " مونتيسكيو " الفرنسي فى القرن الثامن عشر ، و هنا نشير إلى إن " مونتيسكيو " قد عرف الشرعية بأنها " الالتزام من جانب القائم على السلطة بدستور مسبق " ، و هكذا عرفها الغرب الحديث ، لكن هذا التعريف غير صحيح ، لأنه طالما قام النظام القانوني للمجتمع و قامت معه المؤسسات السياسية الرسمية فى إطار أيديولوجيا سابقة

عليه – أي جاءت تلك المؤسسات إعمالاً لأيديولوجية مجتمع مـــا ، فـــإن خروج تلك المؤسسات على أيديولوجية مجتمعها يفقدهـــا شـــرعيتها ، و مـــن ثم يفقدها سبب قيامها . ذلك أن " الشـــرعية " كما تقدم تقع خارج النظام القانوني – ما وراء القـــانون ، فشـــرعية السلطة إذن فى قيامها و فى استمرارها مـــرهون بالـــتزامها فـــى نظامها القانوني كله (فى جملته) بأيديولوجية مجتمعها .

مـــن هنا فإن تصور " مونتيسكيو " لمبدأ الشرعية جاء تصوراً قانونياً ، و لقد أثر بتصوره هذا على المفهوم التقليدي للشـــرعية فـــى الغـــرب الحديث ، فالشرعية إذن فى المفهوم المونتسـكي و بالتالـــي فى مفهوم الفقه التقليدي الغربي تعنى الارتـــباط بنظام قانوني مسبق من جانب القائم على السلطة ، و إلـــى حد أن هذا الخلط لا يزال قائماً ، بل و هناك إصرار علـــى هـــذا الخلط ، فما زال الفقه التقليدي الغربي يرى فى الشـــرعية نفس مضمون المشروعية ، فطالما أن هناك نظاماً قانونـــياً – دستوراً مسبقاً – تلتزم به مؤسسات الدولة الرسمية إذن فثمة التزام بالشرعية .

هـــذا و طالمـــا أن الشرعية فى مدلولها الدقيق تعنى : الـــتزام الـــنظام القانوني كله بالقيم الأساسية و الأهداف العليا للمجـــتمع (و بالتالـــي فـــإن الشـــرعية تتضـــمن فى باطنها

المشـــروعية) فإنـــه لا يجوز أن يصدر قانون " أو لائحة أو دســـتور يتضمن نصاً فيه إهدار لهذه القيم و إلا سيقف فى اتجـــاه المجـــتمع نحـــو المجـــتمع الأمـــثل كمـــا صور فى أيديولوجـــياته ، و تـــبعاً لذلك لكي يعد النظام القانوني نظاماً شـــرعياً فإنـــه لا يجـــب أن يخرج عن أيديولوجيات مجتمعه (القيم الأساسية و الأهداف العليا لمجتمعه) ، و من هنا فإن الشـــرعية تـــدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني .

و مـــن جملـــة ما سبق يأتي تعريف مبدأ الشرعية فى الإســـلام فـــى صـــيغة عامة بأنه : التزام القائم على السلطة السياســـية ، بإقامـــة المجـــتمع الإسلامي كما صور بالكتاب و السنة .

و تجـــدر الإشـــارة هـــنا إلـــى أن " الشـــرعية " و " المشروعية " فى الإسلام يندمجان معاً فى نظام واحد هو " نظـــام الشـــرعية " الذي يقع ببعديه الشكلي و الموضوعي و بضـــماناته داخـــل الـــنظام القانوني الإسلامي . إن النظام القانونـــي الإســـلامي بقواعده و جزاءاته قد صور فى الكتاب و الســـنة ، و لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم و أحوالـــه فـــى المجـــتمع الإسلامي بوصفه إنساناً و مواطناً فحســـب ، و إنمـــا جـــاوز ذلـــك إلى تصوير القيم الأساسية

و الأهـــداف العلـــيا للدولة الإسلامية ، و من ثم جاعلاً منها جـــزءاً مـــن النظام القانوني متمتعة تبعا لذلك بطبيعة قواعده و بطبـــيعة جـــزاءاته [١] . من هنا فإن خروج القائمين على الســـلطة فـــى الدولـــة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف فى طبيعته أو فى جزائه عن خروجهم على بقية أحكام الـــنظام القانوني الإسلامي . بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا علـــم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصـــر فـــى إقامه مجتمع إسلامي – أي فى مجتمع تحددت معالمـــه بكل قطاعاته فى الكتاب و السنة ، و أن العمل على تحقـــيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو علـــى حد تعبير الفقه الإسلامي " شرط ابتداء و شرط بقاء " بالنسبة لولايتهم [٢] – فى معنى أن شرعية السلطة فى الدولة الإســـلامية مـــرهونة فـــى قيامها و فى استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي فى جملته دونما تميـــيز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن و حاكم ، و بيـــن تلـــك القيم الأساسية و الأهداف العليا التي وردت فى الكـــتاب و السنة. و هكذا فإن الإسلام لا يعرف التمييز بين " الشـــرعية " " و المشـــروعية " تـــبعاً لكون الأهداف العليا

---

(١) راجـــع فيما تقدم : د . محمد طه بدوي ، النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

(٢) انظر : د . محمد سليم العوا ، النظام السياسي للدولة الإسلامية ، المكتب المصري الحديث ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٣ .

للمجـــتمع الإســـلامي و قيمه الأساسية قد وردت فى الكتاب و الســـنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي . ذلك أن النظام القانونى الإسلامى لـــيس لـــه فلســـفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا و قـــيمه الأساســـية ، بـــل هو نظام متكامل على ذلك النحو المـــتقدم . مـــن هـــنا فـــإن مضمون الشرعية الجامع – فى الإســـلام – هو ضرورة مراعاة السلطة فى الدولة الإسلامية لأحكـــام الـــنظام القانوني و الأهداف العليا على السواء . هذا إلـــى جانـــب و جود ضمانة موضوعية للشرعية فى الإسلام تتمـــثل فى حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم فى النظام القانونـــي الإســـلامي و فـــى نظـــرية الإسلام السياسية على السواء . بل يجاوز ذلك إلى كونه واجباً عقائدياً (١) .

و هكـــذا تـــأتى الشـــرعية بمدلولها الدقيق و بأبعادها و ضماناتها الفعالة فى الإسلام لتمثل دعامة النظام القانوني ، فهي سبب وجود النظام القانوني الإسلامي من عدمه ، و هي معـــيار الحكم على مدى إسلامية نظام ما ، و هل هذا النظام شـــرعي أم غـــير شرعي (جائر) ، و من ثم تجب مقاومته على أساس أن الإسلام قد جعل من مقاومة الجور حقاً شرعياً للمواطـــن المســـلم ، و من ثم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة

---

(١) انظر : د . محمد طه بدوي ، المرجع السابق ص ١٢٥ ، ص ١٢٦ .

لتكون خصماً و حكماً فى نفس الوقت ، كما هو الحال فى ظل نظـــام الدولـــة الغربية الحديثة – كما سيأتي ذلك تفصيلاً فى حينه .

الفصل الثاني

" أصول مبدأ الشرعية فى الإسلام "

تقديـــم :

و إذ عرفنا بمبدأ الشرعية فى الإسلام ، نقف هنا على أصـــول هـــذا المـــبدأ ، حيث نتجه إلى هذه الأصول المتمثلة أساساً فى الكتاب و السنة لنستنبط منها مبدأ الشرعية بأبعاده و ضماناته التي حددها و شرعها الإسلام . و هنا يجدر التنبيه مـــنذ الـــبداية إلى التمييز بين النظام السياسي الإسلامي الحق المســـتمد من الكتاب و السنة ، و بين واقع الحكم فى مجتمع إســـلامي مـــا . و يجـــدر التنبيه كذلك إلى التمييز بين الفكر الإســـلامي السياســـي – و الذي هو جملة ما جاء به القرآن و الســـنة من أفكار بصدد ممارسة مظاهر السلطة السياسية مـــن جانـــب القائمين عليها وعلاقاتهم بالمحكومين ، و بين المفكريـــن الإسلاميين ، حيث لا يعد المفكر بحكم انتمائه إلى الإســـلام مفكراً إسلامياً ، و لا يمثل الإسلام فى كتاباته ، إلا بقدر ما يأتى فكره مستجيباً للكتاب و السنة [١] .

مـــن هـــنا فـــإن استنباط " مبدا الشرعية فى الإسلام " يقتضي بالدرجة الأولى الانطلاق من مقدمات الإسلام الأولى (الكـــتاب و السنة) . ثم بيان تطبيقات الخلافة الراشدة فى هذا الصدد ، و خاصة فى عهد كل من أبى بكر الصديق ،

---

[١] انظـــر : د . محمـــود حلمي ، نظام الحكم الإسلامي ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، من ص ٣ إلى ص ٦ .

و عمـــر بـــن الخطـــاب (رضــــى الله عنهما) ، ثم توضيح التصـــورات المختلفة فى هذا الصدد بالنسبة للفرق الإسلامية المختلفة و فقهاء كل فرقة عند عرضنا لكل فرقة على حدة ، هـــذا إلى جانب تعليقنا على مدى صحة هذه التصورات أولاً بأول .

و هكـــذا فإن تناول هذا الفصل " أصول مبدأ الشرعية فى **الإسلام** " يكون على النحو التالي : -

أولاً : أصول مبدأ الشرعية فى القرآن .

ثانياً : أصول مبدأ الشرعية فى السنة .

ثالـــثاً : أصـــول مـــبدأ الشــــرعية فى سياسة الخلفاء الراشدين .

على أن نتناول فى الفصل التالي أصول مبدأ الشرعية عند الفرق الإسلامية المختلفة .

- أولاً مبدأ الشرعية فى القرآن " : -

و هنا نعرض للتصور القرآني بصدد الشرعية على النحو التالي : -

(١) موقف القرآن من السلطة السياسية : -

وبـــادئ ذي بـــدء نشـــير إلى إن السلطة فى تطورها اتخـــذت صـــوراً تاريخـــية متبايـــنة ، تراكمت على صلبها (المتمـــثل فـــى علاقة السيطرة و الامتثال) دون أن تمسه ، منها صورة السلطة المشخصة ، حيث تصبح السلطة فيها من خصائص فرد أو نفر معين لصيقة بذاته ، فهو لذلك صاحبها يمارسها باسمه و لحسابه ، حال الفراعنة : " إن فرعون علا فـــى الأرض و جعـــل أهلها شيعاً يستضيف طائفة منهم يذبح أبـــنائهم و يســـتحي نســـاءهم إنه كان من المفسدين "(١) ، " و نـــادى فـــرعون فى قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر و هـــذه الأنهـــار تجـــرى مـــن تحتي أفلا تبصرون "(٢) . " فاســـتخف قومـــه فأطـــاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين (٣)، " فحشـــر فـــنادى . فقـــال أنا ربكم الأعلى " (٤)، " و قال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري "(٥) . و لقد ظل الحال بشأن " السلطة المشخصة " فى شخص الحاكم من الفراعـــنة إلـــى الرومان إلى المسيحية ، حيث فرض أباطرة الرومان أنفسهم أرباباً من دون الله ، كما أن المسيحية لم تأت بجديد بشأن السلطة السياسية المشخصة ، فصار الحاكم هو ظل الله

---

(١) سورة القصص ، آية ٤ .
(٢) سورة الزخرف ، آية ٥١ .
(٣) نفس السورة السابقة ، الآية ٥٤ .
(٤) سورة النازعات ، آية ٢٣ ، ٢٤ .
(٥) سورة القصص ، آية ٣٨ .

فـــى الأرض تـــتجمع لديـــه السلطة الدينية و الدنيوية تارة ، و تارة تصبح تلك السلطة فى يد البابا فيمسك بالسلطة الدينية باعتباره هو ظل الله فى الأرض و يفوض السلطة الزمنية إلى الملك الزمني ، و تبعا لذلك فإن المسيحية لم تكن إلا تقنيعاً لما كـــان عليه الأمر قبلها (عند الرومان) و لم تغير من جوهر الســـلطة المشخصة شيئاً [١] . و لقد استمر الحال بصدد السلطة المشخصـــة على ذلك النحو إلى أن جاء الإسلام (ولأول مرة فـــى التاريخ النظم السياسية و الثقافات الإنسانية) حيث نادى بضـــرورة سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها ، فنقلت بذلـــك الســـلطة السياســـية – عملاً – من مرحلة (صورة) السلطة المشخصة ، إلى مرحلة لم تعهدها النظم السياسية من قـــبل و هي صورة "السلطة المنظمة " كما سيأتي تفصيل ذلك فى حينه . هذا و يعنى سلخ السلطة عن شخص القائم عليها : أن القائم على السلطة ليس هو صاحبها و إنما هو عامل عليها حيث إن صاحب السلطة الأصيل هو " الله " ، و هذا ما أكدته كثـــير مـــن الآيات القرآنية : " **إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا**

---

[١] لمـــزيد مـــن التفصيل فى هذا الشأن : ارجع إلى د . محمد طه بدوي ، قصة الحـــرية و المســـاواة – دراسة تاريخية سياسية ، دار الثقافة بالإسكندرية ، ١٩٥١ ، مـــن ص ٣٠ إلى ص ٤٩ . و كذلك تاريخ الفكر السياسي لجان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، من ص ١١٦ إلى ص ٢٢٥ .

إيـــاه " [١] ، " **إن الحكــم إلا لله يقــص الحــق و هو خير الفاصــلين** " [٢] ، ثــم جـــاء (الله تعالى) صاحب السلطة الأصيل بخليفته فى الأرض : " **هــو الذي أنشأكم من الأرض و اســتعمركم فــيها** " [٣] ، " **أنــى جـــاعل فـــى الأرض خلــيفة** " [٤] ، و هــذا الخليفة " الإنسان " ، الذي أخلفه الله تعـــالى على أرضه ، أعطى له السيادة فى الأرض: " **ألم تروا أن الله ســخر لكم ما فى السماوات و ما فى الأرض و أسبغ علــيكم نعمـــه ظاهــرة وباطنة** " [٥] ، و فى الوقت نفسه طالـــبه الله تعـــالى أن يخضـــع فى كل أموره له و أن ينتهي بنهـــيه . و هكذا فإن " الإنسان " على الرغم من كونه قد منح الســـيادة مـــن قبل الله تعالى على الأرض إلا أنه مطالب فى الوقـــت نفسه بالسير فى طريق العبودية : " **و ما خلقت الجن و الأنـــس إلا ليعـــبدون** " [٦] . كذلك فإن الله تعالى لم يترك الإنســـان (خليفـــته على الأرض) و شأنه ، بلا منهج يسير علـــيه ، بل شرع له منهجاً متكاملاً هو الإسلام : " **إن الدين**

---

(١) سورة يوسف ، آية ٤٠ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٧ .

(٣) سورة هود ، آية ٦١ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٣٠ .

(٥) سورة لقمان ، آية ٢٠ .

(٦) سورة الذاريات . آية ٥٦

عــند الله **الإســـلام** " (١) ، و هذا المنهج إذن ليس من تشريع البشـــر ، بـــل هو من عند الله جاء عن طريق الوحي : " **قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون** ". (٢)

هــذا و خلافــة الإنســان فى الأرض نوعان : خلافة عامــة ، و خلافة خاصة (٣) . و تعنى الخلافة العامة إعمار الأرض: " **و لقــد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يــرثها عــبادي الصـــالحون** " (٤) ، و المقصـــود هنا بقوله تعـــالى : " **عبادي الصالحون** "- أي عباد الله (سواء أكانوا مســلمين أم غــير مســلمين) : " **إن كل من فى السماوات و الأرض إلا آتى الرحمن عبداً** " (٥) فعباد الله القادرين على إعمـــار الأرض ، هم الذين يستحقون أن يرثوا الأرض طبقاً لقـــانون الـــبقاء للأصـــلح " **و تلـــك الأيـــام نداولهـــا بيـــن الناس** " (٦) .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٩ .
(٢) سورة البقرة ، آية ٣٨ .
(٣) انظر : عبد القادر عودة ، الإسلام و أوضاعنا السياسية ، دار المختار الإسلامي، ص ١٨ .
(٤) سورة الأنبياء ، آية ١٠٥ .
(٥) سورة مريم ، آية ٩٣ .
(٦) سورة آل عمران ، آية ١٤٠ ، وراجع فى تفسير الآية ١٠٥ من سورة الأنبياء: سعيد حوى ، الأساس فى التفسير ، دار السلام ١٩٨٥ ، المجلد السابع ، ص ٣٤٩٨ .

أمـــا الخلافـــة الخاصـــة فتعـــنى تنظيم علاقات الأمر و الطاعـــة داخـــل المجتمع . و هنا نؤكد على أن الخلافة – ســـواء كانـــت عامـــة أو خاصة – هي خلافة عن صاحبها الأصـــيل " الله " فقد قال تعالى : " **و هو الذي جعلكم خلائف الأرض** " [١] – أي يخلـــف بعضكم بعضاً ، و أن الأمر فى النهاية يعود إلى " الله " : " **إنا نحن نرث الأرض و من عليها و إليـــنا يرجعون** " [٢] ، " **و قل اللهم مالك الملك تؤتى من تشـــاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشـــاء بـــيدك الخـــير إنك على كل شئ قدير** " [٣] ، " **و ما قـــدروا الله حـــق قدره و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و الســـماوات مطويـــات بيميـــنه ســـبحانه و تعـــالى عمـــا يشـــركون** " [٤] ، " **الـــذي لـــه ملـــك الســـماوات و الأرض** " . [٥]

و من هنا فإن القرآن ينكر على كل من يدعى من دون الله أنه صاحب السلطة ، أو أنه ظل الله فى الأرض مهما بلغ هذا الإنسان من مكانة و رفعة : " **ما كان لبشر أن يؤتيه الله**

---

[١] سورة الأنعام ، آية ١٦٥ .

[٢] سورة مريم ، آية ٤٠ .

[٣] سورة آل عمران ، آية ٢٦ .

[٤] سورة الزمر ، آية ٦٧ .

[٥] سورة الفرقان ، آية ٢ .

الكـــتاب و الحكم و النبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله " [١] ، " قــل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بينـــنا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئاً و لا يتخذ بعضـــنا بعضـــاً أرباباً من دون الله " [٢] ." و إذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنت قلت للناس اتخذوني و أمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنـــت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسي و لا أعلم ما فى نفســـك إنك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربى وربكم و كنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلمـــا توفيتـــنى كنت أنت الرقيب عليهم و أنت على كل شئ شهيد" . [٣]

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٧٩ .

(٢) السورة السابقة ، أيه ٦٤ .

(٣) ســـورة المائدة : الآيتان ١١٦ ، ١١٧ . و هنا نؤكد على أن الإسلام لا يعرف ذلك النوع من الحكم الذي عرفته أوروبا فـــى العصـــور الوسطى ، و هو ما يسمى " بالثيوقراطية " و لفظة " الثيوقراطية : Theocracy " هي لفظة يونانية الأصل ، تعنى " الحكم الديني " . و لقد شاعت هذه اللفظة بين المجتمعات المسيحية الأوروبية فى القرون الوسطى، و استخدمت على أساس تفسير نشأة الممالك الأوروبية آنذاك على أساس ديني ، بالقول أن السلطة مصدرها الله ، و أن الملـــوك يختارهم الله مباشرة أو بطريق غير مباشر نتيجة لتوجيه الحوادث و الإرادة البشرية توجيهاً من شأنه أن يؤدى إلى هذا الاختيار ، و هي النظرية التي عرفت باسم " الحق الإلهي " أو " التفويض الإلهي " والتي استند أليها كثـــير مـــن ملوك أوروبا فى القرون الوسطى فى مباشرة الحكم المطلق ، على اعتبار أن الملك يستمد سلطته من الله (و مـــن ثـــم فهو ظل الله فى الأرض) . أما الإسلام فهو لا يعرف هذا النوع من الحكم . ذلك أنه لم يقل بالطبيعة الدينـــية للسلطة السياسية ، و لا بوحدة السلطتين الدينية و الزمنية . و لم يعرف قداسة للبشر أو للمؤسسات ، و لم يجعل الحاكم ظلاً لله فى الأرض ، فالحاكم مستخلف فى الأرض ، و ليس هو صاحب السلطة بل هو عامل عليها ، و يحاسب إن تجاوز حدوده الشرعية ، و اختياره يتم عن طريق الأمة أو من ينوب عنها (أهل الحل و العقد) ، كما لا يعرف الإسلام وساطة بين الله و الفرد المؤمن ، و لا يعرف سلطة هرمية من رجال الدين . راجع فى هذا الصدد: أحمد عطية الله ، القاموس السياسي ، دار النهضة العربية بالقاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٤٥٠ . و كذلك د . محمد عمـــارة ، الإســـلام بيـــن العلمانية والسلطة الدينية ، دارثابت بالقاهرة ، ص ٣١ ، ص ٣٢ . و انظر كذلك فى هذا الصدد : -

- Bernard Lewis, The state and Individual in Islamic Society, Unesco , Paris,1982 , p.5, 6 .

و على هذا الأساس و ضع الله القوانين الواجبة الاتباع تنظيماً لشئون العباد الدينية و الدنيوية على السواء : " **و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ** " [١] ، " **و ما فرطنا فى الكتاب مـــن شئ** " [٢] ، و تبعاً لذلك تأتى آية : " **ثم جعلناك على شـــريعة مـــن الأمر فاتبعها** " [٣] . ذلك أن هذا الكتاب لم يـــترك أمـــراً صـــغيراً كان أم كبيراً من شئون العباد الدينية أو الدنـــيوية إلا و نظمـــه ، و هو لذلك يضع حداً فاصلاً بين الذيـــن أذعـــنوا لقوانين الله و بين من عموا و صموا عنها : " **إنمـــا كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله و رسوله ليحكم بيـــنهم أن يقولـــوا ســـمعنا و أطعنا** " [٤] ، " **يا أيها الذين آمـــنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله** " [٥] ، " **و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخـــيرة مـــن أمرهم** " [٦] ، و يقول القرآن عن الآخرين : " **و إذا دعـــوا الله ورســـوله لـــيحكم بيـــنهم إذا فريق منهم معرضون** " [٧] ، " **أفغير الله أبتغي حكماً ، و هو الذي أنزل**

---

(١) سورة النحل ، آية ٨٩ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٣٨ .

(٣) سورة الجاثية ، آية ١٨ .

(٤) سورة النور ، آية ٥١ .

(٥) سورة الحجرات ، آية ١ .

(٦) سورة الأحزاب ، آية ٣٦ .

(٧) سورة النور ، آية ٤٨ .

إلـــيكم الكتاب مفصلاً " [١] ، " **أفحكم الجاهلية يبغون و من أحســن مـــن الله حكماً لقوم يوقنون** " [٢] ، كما أن كل فرد ممـــن أذعـــنوا لقوانين الله عليه أن يحرص على احترام هذه القوانيـــن بكليـــتها: " **أفتؤمـــنون بـــبعض الكتاب و تكفرون بـــبعض** " [٣] . و من هنا فإن الدولة التي ينشدها الإسلام هي تلـــك الدولـــة التـــي تلتزم بتعاليم الإسلام ، و مبادئه و قيمه و أهدافـــه ، و القـــرآن عندما يقول للرسول (ﷺ) : " **و أن احكـــم بينهم** " [٤] فإنه يتبعها بقوله : " **بما أنزل الله** " [٥] ، " و إذا قـــال : " **لـــتحكم بين الناس** " [٦] اتبعها بقوله: " **بما أراك الله** " [٧] .

و إذ وضـــع الله تعـــالى تلـــك القوانين الواجبة الاتباع تنظـــيماً لشـــئون عـــباده الدينـــية و الدنـــيوية ، المدنية منها و السياســـية على السواء ، فإنه تعالى يستخلف من بين عباده فى الأرض من يقوم على إعلاء كلمته و تنفيذ شريعته :

---

(١) سورة الأنعام ، آية ١١٤ .

(٢) سورة المائدة ، آية ٥٠ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٨٥ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٤٩ .

(٥) السورة السابقة ، نفس الآية .

(٦) سورة النساء ، آية ١٠٥ .

(٧) السورة السابقة ، نفس الآية .

" يـــا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض " [1] ، **" و نريد أن نمـــن علـــى الذيـــن استضـــعفوا فى الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثين "** [2] .

و لكـــن هـــؤلاء الخلفاء (الحكام) لا سلطان لهم ولا ســـيادة ، إنما السيادة لله وحده (كما تقدم) ، و ما هم إلا قوم يـــتولون تنفـــيذ شـــرع الله ، عامليـــن على إعلاء كلمته فى الأرض. و حـــتى تعلـــو كلمـــته تعالى في الأرض أمر من اســـتخلفهم فى الأرض بالعدل و نهاهم عن البغي : **" يا داود إنـــا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتـــبع الهـــوى فيضـــلك عن سبيل الله "** [3] ، **" و إذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنى جاعلك للناس إماماً قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين "** [4] ، ثم تأتى آية العدل الجامعة : **" إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القـــربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي يعظكم لعلكم تذكرون "** [5] .

---

(١) سورة ص ، آية ٢٦ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٢٤ .

(٣) سورة ص ، الآية ٢٦

(٤) سورة البقرة ، الآية ١٢٤ .

(٥) سورة النحل ، الآية ٩٠ .

(٢) تنظيم " السلطة السياسية " فى القرآن : -

و إذ سـلخ الإسـلام السـلطة السياسية عن أشخاص القائميـن عليها ، باعتبارهم عاملين عليها لا كأصحاب لها ، راح الإسـلام يـنظم السلطة السياسية حيث جاء بأول صورة مـنظمة للسـلطة السياسـية فـى تـاريخ الـنظم السياسية (كمـا تقدم) . إنها تلك السلطة الخاضعة للقانون الإسلامي و لأحكـام الإسلام ، بل و لقيم الإسلام أيضاً . فحتى لا يتدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد ، بأن يتبع الهوى – يأتي هذا الـتحذير القرآنـي له : " **فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى** " (١) . و حتى لا يتبع الحاكم الهوى فعليه أن يحكم بيـن الـناس بشـرعية الله : " **و أن احكـم بينهم بما أنزل الله** " (٢) ، هذا مع التأكيد على ضرورة الالتزام بشريعة الله أيضـاً مـن جانب المحكومين : " **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت و يسلموا تسليماً** " (٣) ، " **و احذرهم أن يفتنوك عن بعـض مـا أنـزل إلـيك** " (٤) ، و هكـذا فـإن الحاكمين و المحكومين معاً يلتزمون ، شريعة الله .

---

(١) سورة ص ، الآية ٢٦ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٤٩ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٦٥ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ٤٩ .

و هـــنا تأتى الآية الجامعة : " **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانــات إلـــى أهلهـــا و إذا حكمـــتم بين الناس أن تحكموا بـــالعدل** " (١) ،لتكون الأساس الذي يقوم عليه تنظيم السلطة فـــى **الإســـلام** ، فإذا قام الحكام برد الأمانات إلى أصحابها ، و حكمـــوا بين الناس بالعدل فإن لهم حق الطاعة الذي جاءت به **الآية التالية** للآية السابقة من سورة النساء: " **يا أيها الذين آمـــنوا أطـــيعوا الله و أطـــيعوا الرســـول وأولـــى الأمـــر منكم** " (٢) ، من هنا فهذه السلطة الخاضعة لأحكام و قواعد **الإســـلام أوجـــب** القـــرآن لها الطاعة ، و لكنها ليست طاعة **مطلقة بل مقيدة** بطاعة الحاكم لله ورسوله ، كما جاء فى نفس **الآيـــة الســـابقة** : " **فـــإن تنازعـــتم فى شئ فردوه إلى الله و الرســـول إن كنـــتم تؤمـــنون بالله و اليوم الآخر ذلك خير و أحســـن تأويلاً** " ، (٣) و فى آية أخرى : " **و ما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله** " (٤) .

و هكـــذا يقضـــى الإســـلام بتنظيم السلطة ، و من ثم بإخضـــاعها لأحكام و قواعد الإسلام ، و يقضى أيضاً بالتزام

---

(١) سورة النساء ، الآية ٥٨ .

(٢) السورة السابقة ، الآية ٥٩ .

(٣) نفس السورة السابقة ، نفس الآية .

(٤) سورة الشورى ، آية ١٠ .

هذه السلطة بالغاية التي جاءت من أجلها و هي إقامة المجتمع المسلم : " **الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة** " [١] ، و أن التزامها بهذه الغاية هو بالنسبة لها شرط ابتداء و شرط بقاء كما تقدم . و من هنا و انطلاقاً من الآية السابقة و آية : " **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم** " ، فإن السلطة فى الدولة الإسلامية حينما تلتزم غاية تلك الدولة ، لها حق الطاعة الذي قررته الآية الثانية ، و التي تنشئ حقين وواجبين : حق أولى الأمر فى إصدار الأوامر ، و يقابله واجب الطاعة الذي يقع على المحكومين ، و حق المحكوم قبل الحاكم فى أن يلتزم (الحاكم) فى أوامره ما جاء فى الكتاب و السنة ، و إلا انطبقت عليه الآيات التالية : " **و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** " [٢] ، " **و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** " [٣] ، " **من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون** " [٤] ، و يقابل هذا الحق واجب الحاكم فى مراعاة ذلك ، فإن حاد عنه يكون قد اتبع هواه وضل عن السبيل ، و عندئذ يسقط عن المحكوم

---

(١) سورة الحج ، الآية ٤١ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٤٤ .

(٣) السورة السابقة ، الآية ٤٥ .

(٤) نفس السورة السابقة ، الآية ٤٧ .

واجـب طاعـته و الائـتمار بأمـره : " **و لا تطـيعوا أمر المسرفين . الذين يفسدون فى الأرض و لا يصلحون** "(١) ، " **إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم** " (٢) .

هـذا و انطلاقـاً من تحريم القرآن للظلم و نهيه عن البغي ، و اعتباره أن أوامر الحاكم الجائرة (الخارجة عليه) تعد مخالفة له ، يأتي حق المقاومة كأصل من أصول الإسلام بالنسـبة للمحكوميـن ، فـى حالة خروج الحكام على أحكام الإسلام و قيمه السياسية ،كحق إيجابي للمسلم ، بل إنه يجاوز مجـرد الحـق إلى كونه واجباً على كل مسلم و ذلك بحكم ما ورد فـى شأنه من آيات قرآنية ، و لقد صور واجب مقاومة الجـور هـذا فى القرآن فى أصل أعم هو " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " : " **و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمـرون بالمعـروف و يـنهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون** " (٣) ، و فى صيغة هذه الآية ما يقطع بأن " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " واجب إسلامي و ليس مجرد رخصة . بل إن من الآيات ما ربط واجب " **الأمر بالمعروف**

---

(١) سورة الشعراء ، الآيتان : ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) سورة الشورى ، الآية ٤٢ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .

و النهى عن المنكر " هذا بالإيمان ذاته:" **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله** " [١] . و هكذا فإن " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " فى القرآن هو التزام سياسي كما هو واضح من صيغة الآية الأولى :" **و لتكن منكم أمة** " فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية :" **كنتم خير أمة** " فضلاً عن كونه هدفاً يأتى كأساس لإقامه المجتمع المسلم الذي يقوم على " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " : " **الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور** " [٢] .

و هناك آيات قرآنية كثيرة توجب " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " كذلك منها : " **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين و الأقربين** " [٣] ، " **و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان** " [٤] ، فالآية الأولى توضح أن الجور لا بد من مقاومته حتى و لو على

---

(١) السورة السابقة ، الآية ١١٠ .

(٢) سورة الحج ، الآية ٤١ .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٣٥ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ٢ .

الـــنفس أو الوالدين أو الأقربين ، كما يفهم من الآية الثانية أن القـــرآن قـــد نهى عن التعاون مع الحاكم الجائر ، و فى آيات أخـــرى أخرى جعل القرآن الحد الفاصل بين المؤمنين و بين المنافقيـــن هـــو القيام بواجب " الأمر بالمعروف و النهى عن المـــنكر " : " **المـــنافقون و المـــنافقات بعضـــهم من بعض يأمـــرون بالمـــنكر و يـــنهون عـــن المعـــروف** " [١] ، " **و المؤمـــنون و المؤمـــنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعـــروف و يـــنهون عن المنكر** " [٢] . و من هنا كان "الأمـــر بالمعـــروف و النهى عن المنكر " صفة للمؤمنين : " **الآمـــرون بالمعـــروف و الناهون عن المنكر و الحافظون لحدود الله** " [٣] . كذلك فإن القيام بواجب " الأمر بالمعروف و الـــنهى عن المنكر " لا يعفى أحد منه : " **إن الذين توفاهم الملائكـــة ظالمـــي أنفســـهم قـــالوا : فـــيم كنتم قالوا : كنا مستضـــعفين فـــى الأرض قالوا : ألم تكن أرض الله واسعه فـــتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم و ساءت مصيراً** " [٤] فكونهـــم مستضـــعفين فى الأرض لا يعفيهم من القيام بواجب " الأمـــر بالمعروف و النهى عن المنكر " ، لأن هذا المنطق

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٦٧ .

(٢) السورة السابقة ، الآية ٧١ .

(٣) نفس السورة السابقة ، الآية ١١٢ .

(٤) سورة النساء ، الآية ٩٧ .

الاستسـلامي يناقض إرادة الله : " **و نريد أن نمن على الذين استضـعفوا فـي الأرض و نجعلهـم أئمـة ونجعلهـم الوارثيـن** " [١] ،و هؤلاء المستضعفون لاحجة لهم أمام الله فى عدم القيام بهذا الواجب : " **ليس على الضعفاء و لا على الذيـن لا يجـدون مـا يـنفقون حـرج إذا نصـحوا لله و رسوله** " [٢] .

و هكـذا فـإن واجب الأمر " بالمعروف و النهي عن المنكر " هو بالنسبة للمسلم التزام **سياسي** و التزام **عقائدي** ، لا يُعفـى أحد منه فالكل مكلف به . هذا و إذا علم " أن النهي عـن المنكر " يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور فـي الشـرع ، فإن جور السلطة في الإسلام يأتي في مقدمة المنكرات جميعاً و كان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسـها . بـل و أعظم شأناً في الإسلام . و هنا يأمر القرآن بمقاومـة المـنكر و البغي ، و الصبر في ذلك بكل ما أوتى المسـلم من قوة : " **يا بني أقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور** " [٣] .

و من جملة ما سبق يأتي مضمون مبدأ الشرعية ــ في التصـور القرآنـي ــ مضـموناً إيجابيا (لا شكلياً) بالتفصيل

---

(١) سورة القصص ، الآية ٥ .

(٢) سورة التوبة ، الآية : ٩١ .

(٣) سورة لقمان الآية ١٧ .

المتقدم ، و الذي يتمثل في التزام القائمين على سلطة الدولة بمـــراعاة القيم الأساسية و الأهداف العليا للمجتمع المسلم فيما يصـــدر عنهم من قرارات . و من هنا فإن مضمون الشرعية الجـــامع فـــي الإســـلام يعنى ضرورة مراعاة القائمين على السلطة في الدول الإسلامية لأحكام النظام السياسي الإسلامي و للقـــيم الإســـلامية و للأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على الســـواء فـــي قـــراراتهم وفـــي تصـــرفاتهم وفـــي علاقاتهم بالمحكومين. و يأتي حق المقاومة هنا في إطار واجب " الأمر بالمعـــروف و النهـــي عـــن المنكر " (كضمانة موضوعية للشرعية الإسلامية) كواجب سياسي و عقائدي على المسلم .

ـ ثانياً : مبدأ الشرعية في " السنة "[١] : ـ

و تأتـــي الســـنة (المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن ، و هـــي كـــل مـــا يصدر عن الرسول (ﷺ) من قول أو فعل أو تقريـــر) مفصلة لآيات القرآن بشأن تنظيم السلطة السياسية و طاعتها و مقاومتها إن هي جارت ، و من ثم تأتي " السنة " مفصـــله لعلاقات الأمر و الطاعة في المجتمع المسلم . كذلك

---

(١) اعـــتمدنا بصـــفة أساســـية في تخريج الأحاديث النبوية على : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، الذي رتبه و نظمه و نشره د. . ي. ونسنك . دار الدعوة إسطنبول ، ١٩٨٦ .

فـــإن الســـنة تؤكـــد أيضاً على التزام الحاكمين و المحكومين بأحكـــام و قـــيم و أهـــداف الإسلام التي تحددت في الكتاب و السنة معاً : " تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله و سنة نبيه " [١].

هـــذا و تـــتعامل الأحاديث النبوية الشريفة مع السلطة السياسية على أنها ضرورة و حتمية ، ضرورة يقتضيها قيام المجتمع المسلم و استمراره ، و حتمية تفرضها السياسة التي هـــي جوهر في الإنسان : " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهـــم " [٢] ، " لا يحل لثلاثة يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمـــروا أحدهـــم " [٣] . فإلى هذا الحد وصل اهتمام الرسول (ﷺ) بعلاقـــة الأمـــر و الطاعـــة . و يؤكد هذا المعنى أنه (ﷺ)حينما كان يخرج للغزو يستخلف على القوم أميراً ، كما قـــال(ﷺ): " مـــن مـــات و لـــيس لـــه إمـــام مـــات ميتة جاهلـــية " [٤] . و في هذا تقديس للحكم و الدولة ، فالإنسان بطـــبعه اجتماعـــي لا يستطيع أن يعيش بمفرده دون مجتمع يؤويـــه أو بـــلا دولة تحميه ، و مهما يبالغ المسلم في الفرار

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ .

(٢) أخرجه أبو داود في مسنده .

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل مسنده .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه .

بديـــنه مـــن الفتـــن ، فلا بد أن يكون له انتماء يربطه بأمته و دولته و إلا مات ميتة جاهلية .

و لقد حرص الرسول(ﷺ) على التأكيد لطاعة الحاكم العـــادل و النهـــي عـــن عصيانه و التمرد عليه بغير الحق : " مـــن أهـــان سلطان الله في الأرض أهانه الله تعالى " [١] ، " إن مـــن إجـــلال الله إكـــرام ذي الســـلطان المقسط " [٢] ، و قـــال(ﷺ) : فيمن يجاهد لا في سبيل الحق و إنما لمحض التعصب لقوم دون قوم و فيمن يثور على الجماعة دون مبرر إلا تهديـــد كـــيان وحدتهـــا : " من خرج من الطاعة و فارق الجماعـــة فمـــات ، مات ميتة جاهلية ، و من قاتل تحت راية عُمِّـــيَّةٍ يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقـــتل ، فقـــتلةٌ جاهلية ، و من خرج على أمتي يضرب برها و فاجـــرها لا يتحاشـــى من مؤمنها و لا يفي لذي عهد عهده فليس مني و لست منه " [٣] . و من هنا تأتي أحاديث الطاعة للحـــاكم العادل : " من أطاعني فقد أطاع الله ، و من عصاني فقـــد عصـــى الله ، و مـــن أطاع أميري فقد أطاعني ، و من عصـــى أمـــيري فقد عصاني " [٤] " اسمعوا و أطيعوا و إن

---

(١) أخرجه الترمذي في صحيحه .

(٢) أخرجه أبو داود في سننه .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه و النسائي في سننه .
(٤) أخرجه مسلم و البخاري في صحيحهما .

استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة " [١] . كما أكدت السنة الطاعة في كل الأحوال و الظروف للحاكم العادل : " عليك السمع و الطاعة في عسرك و يسرك . و منشطك و مكرهك و أَثَرَةٍ عليك " [٢] .

ـ حدود الطاعة : ـ

قال تعالى : " **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم** " [٣] و الخطاب هنا موجه للمؤمنين ، وسبب نزول هذه الآية : أنها نزلت في عبد الله بن حذافه حينما أمرهم بإشعال النار ، و أمرهم بأن يلقوا بأنفسهم فيها ، فهم بعضهم أن يفعل ، و امتنع آخرون وقالوا : إنما فررنا من النار بالإسلام فكيف نلقي بأنفسنا فيها . فلما بلغ ذلك لرسول الله (ﷺ)قال : " لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة إنما الطاعة في المعروف " [٤] ، وقال أيضاً (ﷺ) : " لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف " [٥] ، و عن عبد الله بن مسعود أن النبي (ﷺ) قال : " سيلي أموركم بعدي رجال يطفئون السنة و يعملون بالبدعة و يؤخرون الصلاة عن مواقيتها . فقلت يا رسول الله إن

---

[١] أخرجه البخاري في صحيحه و أحمد بن حنبل في سننه .

[٢] أخرجه مسلم في صحيحه .

[٣] سورة النساء ، الآية ٥٩ .

[٤] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما ، و النسائي في سننه .

[٥] أخرجه أيضاً مسلم و البخاري في صحيحيهما ، و النسائي في سننه .

أدركتهم كيف أفعل ،قال : تسألني يا ابن أم عبد كيف تفعل ؟ لا طاعة لمن عصى الله " [١] ، وقوله(ﷺ) أيضاً :" يا أيها الـــناس اتقـــوا الله و إن أمـــر عليكم عبد حبشي فاسمعوا له و أطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله " [٢] ، " السمع و الطاعة على المـــرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصـــية فلا سمع و لا طاعة " [٣] . و هكذا يضع الرسول (ﷺ) ، حدوداً لطاعة الحاكم .

ــ نقض الطاعة :ــ

هـــذا و لئـــن كانت السنة قد أوجبت على المحكومين طاعـــة الحكـــام في الحدود المتقدمة ، فهل يضمن ذلك عدم تعـــرض الدولة الإسلامية للفتن و الاضطرابات ــ أي يضمن حســـن سير العمل بها [٤] فى حالة نقض الطاعة ؟ . و هل واجـــب الطاعـــة يقتضي عدم الخروج على الحكام ؟ ، هذه التســـاؤلات يجيب عنها حديث الرسول(ﷺ): " إنكم سترون

---

[١] أخرجه أحمد في مسنده و ابن ماجه في سننه .

[٢] أخرجه مسلم و الترمذي في صحيحيهما .

[٣] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما و النسائي في سننه .

[٤] راجـــع فـــي هذا الشأن : د. نادية محمد عياد ، بين الحاكم و الرعية في ضوء القـــرآن و الســـنة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية و العربية ، جامعة الأزهر ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢٦ .

بعـــدي أَثَـــرَةً[1] ، و أمـــور تـــنكرونها ، قالوا : فما تأمرنا يـــا رســـول الله ؟ قـــال : أدوا إلـــيهم حقهـــم ، و سلوا الله حقكم " [2] . فبالرغم من ظهور ما يكره من الحكام فالرسول (ﷺ) يحـــذر مـــن نقض الطاعة و الخروج على الحكام بلا مـــبرر شرعي قوي فذلك يؤدي إلى حالة من الفتن و الحرب الأهلـــية بيـــن أبناء الأمة الواحدة : " من رأى من أميره شيئاً يكـــرهه فليصـــبر عليه . فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فـــيموت إلا مـــات ميتة جاهلية " [3] فالكل مطالب بالطاعة ، و للطاعـــة كمـــا تقدم حدود : " لا طاعة في معصية الله إنما الطاعـــة فـــي المعروف " [4] . و في حالة ما إذا ما وقع من الســـلطان الكفـــر الصـــريح فهـــنا لا تجوز طاعته بل تجب مقاومـــته ، ففـــي رواية عن عبادة بن الصامت قال : " بايعنا رسول الله(ﷺ) على السمع و الطاعة في منشطنا و مكرهنا و عســـرنا ويسرنا و أثرة علينا و ألا ننازع الأمر أهله إلا أن تـــروا كفـــراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان " [5] ، و قد قال (ﷺ) " خـــيار أئمـــتكم مـــن تحبونهم و يحبونكم و يصلون

---

[1] الأثرة : أي من يهتمون بأمور الدنيا دون الآخرة .

[2] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما .

[3] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما و أحمد في مسنده .

[4] أخرجه مسلم في صحيحه ، و النسائي و أبو داود في سننهما .

[5] أخـــرجه : مسلم و البخاري في صحيحيهما و أحمد في مسنده ، و النسائي في سننه .

علـــيكم و تصـــلون عليهم ، و شرار أئمتكم الذين تبغضونهم و يبغضـــونكم ، و تلعـــنونهم و يلعنونكم ، قيل يا رسول الله أفـــلا ننابذهم بالسيف فقال : لا ما أقاموا فيكم الصلاة. و إذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهون فاكرهوا عمله و لا تنزعوا يداً مـــن طاعـــة "[1] ، " إنـــه ســـتكون أمـــراء تعرفون منهم و تـــنكرون . فمن عرف فقد برئ ومن أنكر سلم ، ولكن من رضـــى وتـــابع . قـــالوا يـــا رسول الله أفلا نقاتلهم قال لا : ما صلوا[2] " .

– تصـــور الســـنة لعلاقـــات الأمـــر و الطاعة في المجتمع المسلم :ـــ

و يأتـــي تصـــور الســـنة لعلاقات الأمر و الطاعة في المجـــتمع المسلم انطلاقاً من قول الرسول (ﷺ): " كلكم راع و كلكـــم مســـئول عـــن رعيته . و الإمام راع و مسئول عن رعيته .. "[3] ، ثم يأتي التقريع للحاكم إن لم يقم بمسئولياته : " ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت و هو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة "[4] ، " من ولاه الله شيئاً من

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه ، و أحمد في مسنده .

[2] أخرجه مسلم و الترمذي في صحيحيهما ، و أحمد في مسنده .

[3] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما ، و أحمد في مسنده .

[4] أخرجه كذلك مسلم و البخاري في صحيحيهما ، و أحمد في مسنده .

أمــور المســلمين ، فاحتجب دون حاجتهم و خلتهم و فقرهم احتجــب الله تعــالى دون حاجــته و خلــته و فقــره يــوم القــيامة " [١] . إن الحــاكم المسلم من واجبه إذن أن يكرس حــياته لخدمة الأمة و القيام على مصالحها ، و لا يغيب قط عن قضاياها و مشكلاتها ، بل لا يغيب عن حاجة أي فرد من أفــرادها . و هو مسئول أمام الله ثم أمام الناس عن سلوكه ، و عــن مدى التزامه بتعاليم الإسلام ، فلقد وقف الرسول(ﷺ) خطيــباً ذات يوم يقول : " و الله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقــه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة " [٢] ، و يقول (ﷺ)عن الامارة : " إنها أمانة ، و إنها يوم القيامة خزي و ندامة ، إلا من أخذها بحقها ، و أدى الذي عليه فيها " [٣] . وهذا ما عبر عــنه " عمــر بــن الخطاب " بقوله : " و الذي بعث محمداً بــالحق ، لــو أن جملاً هلك ضياعاً بشط الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب " [٤] .

ثــم إن أخل الحاكم بالتزاماته هذه ، كان أول واجبات المحكومين مناصحة الحاكم : " إن الله يرضى لكم ثلاثة : أن تعــبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، و أن تعتصموا بحبل الله جميعاً

---

[١] أخرجه أيضاً مسلم و البخاري في صحيحيهما ، و أحمد في مسنده .

[٢] أخرجه مسلم و البخاري في صحيحيهما.

[٣] أخرجه : مسلم في صحيحه ، و أحمد في مسنده.

[٤] انظر : الطبري في التاريخ ، ج٤ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ .

و لا تفــرقوا ، و أن تناصـــحوا مـــن ولاه الله أمركم " [١] ، " الديـــن النصيحة قلنا لمن يا رسول الله ؟ قال: لله ، و لكتابه و لرسوله ، و لأئمة المسلمين و عامتهم " [٢] " ثلاث لا يغل عليهــن قلـــب مســلم : إخلاص العمل لله ، و مناصحة ولاة الأمر ، و لزوم جماعة المسلمين " [٣] .

و إن لم ينتصح الحاكم الجائر ، فإن الرسول (ﷺ) قد حرص على الحض على مقاومته ، و يأتي حق مقاومة الحاكم الجائـــر بالنسبة للمحكومين كما تقدم انطلاقاً من أصل أعم في الإســـلام هـــو : " الأمـــر بالمعروف و النهي عن المنكر " ، و هـــنا يقول الرسول(ﷺ) : " من رأى منكم منكراً فليغيره بـــيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه، و ذلك أضعف الإيمان " [٤] . و لما كان الجور منهياً عنه في القرآن كمـــا يـــبدو واضـــحاً من الآيات التي سقناها في هذا الصدد (ضـــمن أصـــول مـــبدأ الشرعية في القرآن) ، فهو منكر ، و الرسول(ﷺ) بحديثه هذا : " من رأى منكم منكراً " يكون قـــد أمر المسلمين بمقاومة الحاكم الجائر على أنها ضرب من

---

[١] أخرجه مسلم في صحيحه ، و أحمد في مسنده .

[٢] أخرجه مسلم و الترمذي في صحيحيهما .

[٣] أخرجه الترمذي في صحيحه ، و أحمد في مسنده .

[٤] أخرجه مسلم و الترمذي في صحيحيهما ، و النسائي في سننه و زاد عليه أحمد بن حنبل في مسنده " ليس وراء ذلك من الإيمان شيء " .

ضــروب الإيمان ، و بين لهم وسائل هذه المقاومة رابطاً كل وســيلة مــنها بمــا يليق بها من درجات الإيمان على النحو الآتي : [1]ـ

أولاً : وضــع الرسول (ﷺ) المقاومة السلبية في آخر وســائل مقاومة الحاكم الجائر ، و اعتبرها أضعف ثمرة من ثمــرات الإيمــان فيما نحن بصدده ، لذلك حرم على المسلم الاكــتفاء بهــا و السكوت عليها إلا في حالة عدم قدرته على الالتجاء إلى وسيلة إيجابية تكون أقوى أثراً : " فإن لم يستطع فبقلــبه و ذلــك أضــعف الإيمــان " فمقاومة الحاكم الجائر بالقلــب تكــون بعدم الرضا عن أوامره الجائرة ، و من ثم بعــدم احــترامها و الامتــثال لها (أي مقاومة الحاكم مقاومة ســلبية) و هــي أضــعف وســائل المقاومة المفروضة على المســلم ، و السكوت عليها يعتبر ضعفاً في الإيمان بالنسبة للقادر على غيرها من الوسائل الأبعد أثراً .

ثانياً : و إذا كانت المقاومة السلبية هي أضعف ثمرات الإيمــان ، فإن الإيمان لا تكتمل ثمراته فيما نعرض له ، إلا بالالــتجاء إلى المقاومة الإيجابية ، حيث أن وجوب الالتجاء

---

[1] انظــر د. محمــد طــه بــدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية و الإســلام ، و في الفلسفة السياسية و القانون الوضعي ، دار الكتاب العربي بمصر ، ١٩٥٠ ، من ص ٢٢ إلى ص ٢٤ .

إلـــيها هو الأصل ، و لذا فإن كل مسلم يعتبر مكلفاً بها إلا أن يكـــون عاجزاً عن مباشرتها فيسقط عنه تكليفه هذا ليكلف بما هي أيسر منها و هي المقاومة السلبية على النحو المتقدم .

و المقاومة الإيجابية كما يبدو من "الحديث" على درجتين :ـــ

أولاهمـــا : " فإن لم يستطع فبلسانه " ـــ أي الاحتجاج (التعبـــير عـــن عدم الرضا) بالقول و اللوم و النقد و التأنيب بالخطابـــة و بالكتابة : " المناصحة " . و هنا تخرج المقاومة مـــن مجـــرد عدم الرضا " بالقلب " إلى مرحلة إيجابية . وقد ورد فـــي الـــترمذي أنه " عرض لرسول الله(ﷺ) رجل عند الجمـــرة الأولـــى فقال يا رسول الله أي الجهاد أفضل فسكت عـــنه . فلما رمى الجمرة الثانية سأله فسكت عنه ، فلما رمى جمـــرة العقبة وضع رجله في الغرز ليركب قال أين السائل ؟ قال أنا يا رسول الله قال : كلمة حق عند ذي سلطان جائر " ، وقـــال (ﷺ) أيضاً : " إذا رأيتم أمتي تهاب أن تقول للظالم "يـــا ظالم " فقد تُودِّع منها [1] " . على أن رسول الله(ﷺ) لم يرض بالاكتفاء بهذه المرحلة إلا لمن عجز عن مزاولة ما هي

---

[1] أخرجه : أحمد بن حنبل في مسنده .

أشد منها أثراً ، فإن اكتفى بها القادر كان أضعف إيماناً عمن يباشر المقاومة باليد .

ثانيتهما : " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده " و التغيير باليد ـ أي المنع بالقهر ، هو الأصل كما هو ظاهر من نص الحديث ، ومن ثم فمقاومة الحاكم الجائر مقاومة إيجابية مسلحة ، إن هو أصر على الجور و البغي (رغم المقاومة باللسان " النصح و الإرشاد ") هي واجب على كل مسلم ، و لا يسقط عنه واجب مباشرتها إلا إذا كان غير قادر عليها ، و هي لذلك تعد أعلى ثمرات الإيمان فيما نحن بصدده كما يبدو من صيغة الحديث . و لقد جاء في الحديث فيما رواه الترمذي أن رسول الله (ﷺ) قال : " إن بني إسرائيل لما وقع فيهم النقص كان الرجل يرى أخاه على الذنب فينهاه عنه فإذا كان الغد لم يمنعه ما رأى منه أن يكون أكيله و شريبه و خليطه فضرب الله على قلوب بعضهم ببعض ، ونزل فيهم القرآن فقال : " **لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم** " [١] ، حتى بلغ " **و لو كانوا يؤمنون بالله و النبي ، و ما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون** " [٢] ، قال

---

[١] سورة المائدة ، الآية ٧٨ .

[٢] السورة السابقة ، الآية ٨١ .

و كـــان رســـول الله (ﷺ) متكـــئاً فجلس و قال : " لا حتى تـــأخذوا على يدي الظالم فتأطروه على الحق أطراً " ، و جاء فـــي روايـــة أحمـــد و أبـــو داود و الـــترمذي أن"أبا بكر " (رضـــي الله عـــنه) قال : " يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآيـــة و تضـــعونها على غير موضعها " يا أيها الذين آمنوا علـــيكم أنفســـكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم " [1] ، و إنا ســـمعنا رسول الله(ﷺ) يقول : "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب" .

و لقـــد أمـــر الرســـول(ﷺ) بمقاومة المنكر و البغي و جعـــل المـــوت في سبيل مقاومة الجور في أعلى درجات الشـــهادة فـــي سبيل الله :"سيد الشهداء حمزة و رجل قام إلى إمام جائر فأمره و نهاه فقتله " [2] ، " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " [3] .

وهكـــذا يأتي تصور السنة لعلاقات الأمر و الطاعة ، إلـــى جانـــب التصـــور القرآني ليشكلا معاً المقدمات الأولى " لمـــبدأ الشرعية في الإسلام " في مضمونه و ضماناته ، كما أن الســـنة هـــي التطبيق العملي للقرآن ، و هي المفصلة لما أجمله القرآن .

---

[1] نفس السورة السابقة ، الآية ١٠٥ .

[2] أخرجه : الحاكم في المستدرك .

[3] أخرجه : الترمذي في صحيحه ، و النسائي في سننه ، و أحمد في مسنده .

ـ ثالثاً : أصول مبدأ الشرعية في سياسة الخلفاء :ـ

و نعــرض هنا لسياسة الخلفاء الراشدين لنستنبط منها التطبــيق العملــي لمــبدأ الشرعية بأصليه الكتاب و السنة ، و لنوضـــح كـيف أن الإســلام إلــى جانب تصويره الدقيق لمضـــمون مــبدأ الشرعية في الكتاب و السنة ، قد جاء أكثر عمقــاً مــن الغــرب في التطبيق لا سيما في عصر الخلافة الراشدة ، فسلطة الخلفاء الراشدين (و خاصة الخليفتين الأولين أبــا بكــر و عمــر) في قيامها و في استمرارها و في أدائها لواجــباتها تجــاه الرعــية استندت إلى الكتاب و السنة ، كما اســتندت الرعــية كذلــك فــي أدائها لواجباتها تجاه الخلفاء الراشدين إلى الكتاب و السنة .

ـ أبو بكر الصديق : ـ

فيوم أن تولى " الصديق " الحكم بعد رسول(ﷺ) كان أول مــا تفوه به هو اعترافه بنظام الشرعية . بل و بترسيخه لــه حيث قال " أما بعد فقد وليت عليكم و لست بخيركم ، فإن أحســنت فأعينونــي ، و إن أســأت فقوموني . أطيعوني ما أطعــت الله و رسوله فإذا عصيت الله و رسوله فلا طاعة لي عليكم ، ثم راح يقول : " يا أيها الناس إنما أنا مثلكم ، و إني

لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله(ﷺ) يطيق ، إن الله اصطفى محمداً على العالمين و عصمه من الآفات ، فإنما أنا متبع و لست بمبتدع ، فإن استقمت فاتبعوني ، و إن زغت فقوموني " [١] .

و لكـون الصديق قد تولى الخلافة عقب وفاة الرسول (ﷺ) فقـد حرص على تأكيد ما يلي : **أولاً** : قيل له يا خليفة الله ، فأنكـر ذلك و قال : " إنما أنا خليفة رسول الله " و أكد هنا على أنه لا يخلف الرسول(ﷺ)في النبوة لأنه (ﷺ)خاتم الأنبـياء ، و إنمـا يخلفـه في حراسة شئون الدنيا و الدين ، و أوضـح أن محمداً (ﷺ) نظراً لكونه رسول الله فقد كان معصوماً في التبليغ عن ربه لأمور الدين ، و أن الوحي كان يأتيه ليسدد خطاه إذا هو أجتهد فأخطأ في أمور الدنيا ، و تلك خصوصية لا تورث و من ثم فإن الأمة عليها دور خطير هنا يتمـثل فـي الشـورى ، و معارضتها للخليفة إن هو خالف الكـتاب و السـنة ، و هنا تأتي كلمات الصديق " إن أحسنت فأعينونـي و إن أسـاءت فقومونـي " . **ثانـياً**: جعل طاعته مشـروطة ، بـأن تكـون أوامـره ملتزمة بكتاب الله وسنة

---

[١] راجـع نـص خطـبة الصـديق بعـد البيعة : ابن قتيبة الدينوري ، الإمامة و السياسـة ، تحقـيق د. طه محمد الزيني ، دار المعرفة ببيروت ، الجزء الأول ، ص ٢٢ .

رسوله . و من ثم فإن طاعة الأمة له ليست سلبية ، إنما هي طاعة في معروف ، فإن خرج على الكتاب و السنة كان للأمة حق مقاومته و هذا ما أقره الصديق بقوله : " فإن استقمت فاتبعوني ، و إن زغت فقوموني " . بل إنه القائل : (كما تقدم) : " يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية و تضعونها على غير موضعها : " **يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم** " و إنا سمعنا رسول الله (ﷺ) يقول : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب " [١] .

و لقد ورد في " أعلام الموقعين " لابن القيم : " كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله (ﷺ) فإن وجد ما يقضى به قضى به فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا و كذا فإن لم يجد سنة سنها رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم . فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به " .من هنا كان الصديق يلتزم في قراراته كتاب الله وسنة رسوله ، و يلتزم بالقيم الإسلامية العليا "العدل، -

---

[١] أخرجه كما تقدم الترمذي في صحيحه و أحمد في مسنده ، و أبو داود في سننه .

الشــورى .. الخ " و على رأسها قيمة " مساءلة الحاكم " على نحــو مــا تقــدم ، هذا إلى جانب التزامه قيمة المساواة حيث قــال : " الضــعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه .. و القوي منكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه " .

ـ عمر بن الخطاب : ـ

و يعد " عمر بن الخطاب " نموذجاً آخر ممن يلتزمون (الــتزاماً شــديداً) في قراراتهم الكتاب و السنة ، فكان عمر يصارح الناس في خطبه و أحاديثه ، أن له عليهم حق الطاعة فــيما أمر : " يا معشر العرب إنه لا إسلام إلا بجماعة ، و لا جماعة إلا بإمارة ، و لا إمارة إلا بطاعة " [1] ، و يقر أنه لا طاعــة لمخلــوق فــي معصية الخالق ، و أن لهم عليه حق النصــيحة و لو آذوه ، فيقول : " إنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطــاع في معصية الله ، إنني أعقل الحق من نفسي ، و أتقدم و أبيــن لكم أمري .. فإنما أنا رجل منكم ، و أنا مسئول عن أمانتــي و مــا أنــا فيه " . و لقد وجه سؤالاً إلى الناس في اللحظــات الباكرة من خلافته ــ وجهه إلى حشود المبايعين : " مــا تقولــون إذا ملت برأسي هكذا ؟ " فيجيبه أحد الصحابة

---

[1] الدارمــي ج١ ، ص ٧٩ ، نقلاً عن حسين بن محسن بن علي جابر ، الطريق إلــى جماعــة المسلمين ، رسالة ماجستير منشورة (من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة) ، دار الدعوة بالكويت ، ١٩٨٦ ، ص ٢٧ .

و قد انتضى سيفه و شق به الهواء : " إذن نقول بالسيف هكذا " فيتهلل وجه عمر و يقول : " الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه " [١] .

ثم إنه خطب يوماً فقال : " لوددت أني و إياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً و غرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه و إن حيف قتلوه ، فقال طلحة : و ما عليك لو قلت و إن تعوج عزلوه ؟ قال : لا القتل أنكل لمن بعده [٢] .

و هكذا يؤكد كل من الخليفتين الأولين ضمانات الشرعية في النظام الإسلامي ، فأبو بكر الصديق اعترف للأفراد بحق المقاومة للحاكم إن جار . كما اعترف عمر لهم كذلك بحق مقاومة الحاكم مقاومة مسلحة و كيف أنه حمد الله أن جعل في المسلمين من يؤمن بحقه هذا ولا يتردد في مباشرته . لقد أجمل أبو بكر و عمر بهذه العبارات الخالدة حكم الإسلام في مقاومة الحاكم الجائر بوضوح و جلاء ألا وهو : تخويل الأفراد حق المقاومة للحاكم الجائر بشتى وسائل المقاومة و درجاتها : سلبية و إيجابية : بالنصح و النقد

---

[١] نقلاً عن : د. محمد طه بدوي ، المرجع السابق ، ص ٢٥ .

[٢] نفس المرجع السابق ، ص ٢٥ .

و القهر ، بما في ذلك قتل الجائر المصر على جوره . أليس في هذا كله ضمانة إسلامية فعالة للشرعية [١] ؟ .

[١] انظر : د. محمد طه بدوي، النظام السياسي الإسلامي،مرجع سابق، ص ١٢٨ .

الفصل الثالث

" مبدأ الشرعية لدي الفرق الإسلامية "

ـ مقدمة في نشأة الفرق الإسلامية :ـ

مما لا شك فيه أن ظهور الإسلام قد أحدث ثورة هائلة ـ تغييراً جذرياً مس البشرية كلها حيث لم يقتصر على شبه الجزيرة العربية . هذا التغيير زاد من قوته قضاء الإسلام على الإمبراطوريتين العظميين آنذاك : الفرس و الروم ، إلى جانب شمولية الإسلام و عموميته (كما تقدم) ، و عدل الإسلام و اعتداله ، كل هذا جعل من الإسلام قوة جديدة بمبادئ و أفكار جديدة . ذلك أن شمولية الإسلام جعلته لا يترك شاردة ولا واردة في شئون الدنيا و الدين إلا أحصاها وحدد لها دوراً في العلاقات الإنسانية ، ووضع قواعد واضحة ومحددة لكل نوع من هذه العلاقات (كعلاقة الحاكم بالمحكوم ...) وأن الأساس الأول لكل هذه العلاقات في الإسلام هو القرآن و السنة ثم تأتي بعد ذلك مصادر تابعة (الإجماع ـ القياس ـ الاجتهاد) .

و بصدد علاقة الحاكم بالمحكوم ، فإن هذه العلاقة تقوم على قيم و مبادئ صورت في القرآن هي (العدالة ـ الشورى ـ المساواة ـ الحرية ـ مساءلة الحاكم ...... الخ) ، و هذه القيم و المبادئ هي أساس أي نظام سياسي إسلامي ، و هي قيم و مبادئ عامة حددها القرآن ثم يأتي الرسول (ﷺ)[المشرع الثاني بعد القرآن] ليطبق هذه القيم و المبادئ

مدعوماً بمكانته كرسول لله ، و بحكمته التي تخرج عن نطاق حكمـــة أي بشر آخر : " **ما ضل صاحبكم و ما غوى . و ما يـــنطق عـــن الهوى . إن هو إلا وحي يوحي . علمه شديد القـــوى** " [1] . و لقد وضع الرسول (ﷺ) من خلال تطبيقاته و ممارساته الكثيرة قواعد الممارسة لتلك القيم و المبادئ ــ لا نقـــول نظامـــاً سياسياً معيناً ، و إنما هي ممارسات تسجل و تنقل ، و بعدها تخضع لتفسيرات و اجتهادات . هذا و طول حـــياة الرســـول(ﷺ) لـــم يكن هناك خلاف على تطبيق تلك المبادئ ، فالرسول (ﷺ) كان يطبق ما في القرآن بالإضافة إلـــى ما يتمتع به من قدرات غير عادية (بوصفه رسول الله) حباه الله بها .

و بوفـــاة الرســـول (ﷺ) لـــم تكن الصورة متبلورة بصدد ما يكون عليه الحكم (فقد آمن المسلمون بقيادة الرسول (ﷺ) لشـــئون الدنـــيا و الدين بالصورة التي بعث بها كخاتم للمرســـلين) ، و كانـــت هذه الوفاة هي النقطة التي بدأ عندها المســـلمون يبحـــثون عن قيادة ــ خلافة للرسول(ﷺ) لا في النـــبوة و إنمـــا هي خلافة في المحافظة على الرسالة و حمل لـــواء الإسلام من بعده ومما لا شك فيه أن المجتمع الإسلامي سببت له وفاة الرسول (ﷺ) هزات شديدة كوضع طبيعي ،

---

[1] سورة النجم ، الآيات : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ .

فغــياب شخصية في حجم و كيان خاتم الرسل لابد أن تسبب ذلــك . و كــان لابد من رد فعل لهذا الحدث من جانب أفراد المجــتمع الإسلامي على الأقل لحماية الرسالة ، فجاءت فكرة من يخلف الرسول (ﷺ) ، و لهذا جاءت كلمات أبي بكر : " أما محمد فقد مضى لسبيله ولابد لهذا الدين من قائم يقوم به فانظــروا و هاتوا آراءكم يرحمكم الله "[١] . فناداه الناس من كــل جانب صدقت يا أبا بكر ، فكان الإجماع على هذا الوجه دلــيلاً على وجوب الخلافة ، التي وصفها " الجوينى" بقوله : " بأنهـــا نوع من الرياسة العامة في أمور الدنيا و الدين وتتم نيابة عن الرسول (ﷺ) "[٢] .

و هكــذا كانــت " الخلافة " أولى القضايا التي فتحها المسلمون بعد وفاة الرسول (ﷺ) ، ومارسوا حولها الجدل و الــنقاش و لجئوا فيها إلى الاجتهاد . ثم إن ما استقروا عليه يومــئذ مــن تنصيب " أبي بكر " خليفة عليهم لم يكن خاتمة لجدلهــم حولها و صراع البعض الذي شب بسببها . بل ظلت (و ما تزال) بؤرة للنزاع و الصراع من ذلك التاريخ . كما أن الصـــراع حولهـــا لم يقف عند حد الجدل الفكري بل جرد

---

[١] وردت هــذه العــبارة في مرجع : الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، مكتبة المثني ببغداد ، ص ٤٨٩ .

[٢] انظــر الجوينـــي ، غــياث الأمم ، تحقيق د . مصطفى حلمي ، د . فؤاد عبد المنعم ، دار الدعوة بالإسكندرية ، ١٩٧٥ . ص ١٥ .

المسلمون سيوفهم كي تحسم خلافاتهم فيها (حال خروج الخوارج على خليفة المسلمين على بن أبي طالب) ، حتى ليصح لنا القول إن هذه السيوف لم تسل في قضية من القضايا مثلما سلت و جردت في الصراع على الخلافة و الحكم . فالخلافات بين المسلمين بدأت بعد وفاة الرسول (ﷺ) في السياسة و ليست في الدين ، و تركزت الخلافات و ما أدت إليه من صراع في موضوع الحكم في كونها صراعات سياسية ، فلم يختلفوا في أصول العقيدة الإسلامية ، و حتى الخلاف الذي حدث حول الزكاة على عهد " أبي بكر " و الذي أدى إلى " حروب الردة " كان هذا الخلاف سياسياً لا دينياً ، لرفض بعض القبائل التي تدين بالإسلام الانصياع لما حدث في " المدينة " من نقل سلطة الرسول (ﷺ) الزمنية إلى " أبي بكر " فرفضوا دفع الزكاة فحاربهم " أبو بكر " عليها [١] .

هذا ولم تظهر في عهد " أبي بكر الصديق " ، كما لم تظهر في خلافة " عمر بن الخطاب " تغيرات سياسية ذات شأن ، فكان الأمر قاصراً على تأصيل السلوك برده إلى قواعد القرآن و السنة ، بجانب انشغال المسلمين في عهديهما

---

[١] انظر : د . محمد عمارة ، الخلافة و نشأة الأحزاب ، ضمن سلسلة دار الهلال ، العدد ٣٨٩ ، ١٩٨٣ ، ص ٧ ، ص٨ ، ص ٨٣ ، ص ٨٤ .

بنشـــر الدعـــوة و تثبيت قواعد المجتمع الإسلامي ، و قرب عهدهمـــا من الرسول (ﷺ) . الأمر الذي أدى إلى احتجاب الآراء ذات الصبغة السياسية عن الظهور (١) .

أمـــا فـــي عهـــد " عثمان بن عفان " و بعد أن تحول المجتمع الإسلامي من مجتمع محدود النطاق إلى إمبراطورية عالمـــية ، و مـــا صاحب ذلك من انتماء العديد من الأجناس إليها ، حيث ظهر جيل جديد نتيجة للفتوحات الواسعة و امتداد أطـــراف الإمـــبراطورية ، لم يكن في نفس الدرجة التي كان علـــيها الجـــيل الأول في حمل عبء البناء و إقامة المجتمع المســـلم ، و لـــم يكن في نفس الدرجة في التميز بقوة الإيمان و الفهم الصحيح لجوهر العقيدة الإسلامية ، و الاستعداد التام لإخضاع النفس لقواعد القرآن و السنة ، فظهرت فيه المطامع الفـــردية و بعثـــت فـــيه العصـــبية للأجناس و الأقوام ، بل و للقـــبائل و الجماعـــات . على أننا نقرر هنا أن غالبية من ظهـــرت فيهم هذه الصفات كانوا من أهل الأقاليم التي دخلت حديـــثاً في الإسلام ، أما عاصمة الخلافة و ما حولها فقد كان التغـــير فيها محدوداً إلى مدى بعيد . وقد كان من نتيجة ذلك كله أن بدأت كل جماعة من المسلمين تنظر لنفسها في محاولة للمطابقـــة بين المثل الأعلى للنظام السياسي في عهد كل من

---

(١) انظر د . محمد سليم العواءالمرجع السابق ، ص ٩٠ .

" أبـــي بكـــر " و عمر ، و بين الواقع الذي كان في عهد " عثمان " . و لا شك أنه حدث اختلاف بين الأمرين أدى إلى أن تكون كل طائفة لنفسها آراء خاصة في المسائل السياسية . و قـد تحولـت بعـض هذه الآراء ــ فيما بعد ــ فأصبحت جـزءاً مـن آراء الفرق السياسية [1] . و ينبغي أن نقرر هنا أيضـاً أن هـذه الآراء قـد نشأت نتيجة لإقرار الإسلام مبدأ الحـرية و خاصـة الحـرية السياسية ، و الحرية الفكرية ، بجانـب تفويـض الأمر إلى الأمة فيما يتعلق بتفاصيل الحكم و تحديـد بعض نواحيه الشكلية . **وهذه الآراء نلخصها فيما يلي** : ــ [2]

أولاً : المطالبة بخلع (عزل) الولاة : ــ

ففي عهد " عثمان بن عفان " انتشرت ظاهرة المطالبة بعـزل الـولاة و تكـررت فـي أكـثر من ولاية ، و كان " عـثمان بـن عفـان " يستجيب لمطالبة الناس بعزل الولاة و يولي آخرين ، حتى امتد الأمر من الولاة إلى الخليفة ذاته . فطالبه الثائرون عليه بأن يخلع نفسه من الخلافة (وهم قلة)

---

[1] راجع فيما تقدم ، نفس المرجع السابق ، ص ٩١ ، ٩٢ .

[2] راجع بصدد هذه الآراء : د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٢ ، ص ٣٥ و ما بعدها .

فلما لم يتحقق لهم ذلك حاصروه و تسوروا عليه بيته و قتلوه لمآخذ نسبوها إليه فكان أول ضحايا سياسته هذه .

ـ ثانيا : العصبية : ـ

و هــذه العصــبية بُعثــت (كما تقدم) نتيجة لاتساع الإمــبراطورية الإسلامية و انتماء العديد من الأجناس إليها ، و كانــت مــن وراء طلــب " معاويــة بن أبي سفيان " لدم " عــثمان " و خــروجه على خليفة المسلمين " عليّ بن أبي طالب " ، بل و لقد تأصلت تلك العصبية منذ تولى " معاوية " الخلافة . كما كانت النزاعات الناتجة عن العصبية في دورها المبكر نزاعاً حول الأشخاص ، ولم يكن هذا النزاع دفاعاً عن مذهب أو عقيدة .

ـ ثالثاً : آراء " ابن سبأ " ـ

و " ابــن ســبأ " هــذا يهودي من أهل اليمن ، اعتنق الإســلام ــ أو علــى الأدق تظاهر باعتناقه للإسلام ــ وبدأ يطــوف الأمصــار الإســلامية مبشــراً بآراء له في الخلافة و النــبوة و غيرها . و هو ممن شغل الناس بأمور تشكك في ديــنهم ، و لعل انتصار الإسلام و المسلمين في مواطن القتال كلهــا قد ولد في نفس " ابن سبأ " من الحقد و الحسد ما جعله

يـتلمس للإسلام الزوال بالدس و الوقيعة ، فاصطنع الإسلام وهو يضمر الكيد له[1] .

وتتلخص آراء " ابن سبأ " في ثلاثة أمور [2] كان لها الأثـر البالغ في نشأة فرقة الشيعة : **أولها** : كان هو أول من أحـدث القـول بوصية الرسول (ﷺ) " لعلي بن أبي طالب " بالإمامـة . **ثانـيهما** : أنـه أول مـن أحدث القول برجعة الرسول (ﷺ) بعد موته مستشهداً بقولة تعالى : " إن الذي فـرض عليك القرآن لرادك إلى معاد " [3] ، كما قال برجعة " علـي بن أبي طالب " أيضاً . **ثالثهما** : كان أول من أحدث القـول بـأن علياً لم يقتل ، و أنه لا يزال حياً ، و أنه يسكن السـحاب ، و أن الرعد صوته ، و أن البرق سوطه ، و أن فيه جزءاً إلهياً ، و أنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملاها عدلاً

---

(١) ذلـك هو : عبد الله بن وهب بن سبأ الذي ادعى البعض (كأمثال طه حسين — فـي كـتابه الفتنة الكبرى — الذي يعرض الشبهة ولا يرد عليها) أنه شخصية خرافية وهمية خلقها المجتمع السني لمحاربة التشيع . و الرد على هذا الادعاء هين . ذلك أن الشيعة الأوائل كتب عنهم الطبري في القرن الثالث الهجري في تاريخه وضمنه فرقة " السبئية " في فصل مستقل كفرقة ، ولها زعيم هو " ابن سبأ " . بل إن الشيعة الأوائل كذلك لهم كتب موثقه مثل كتاب " فرق الشيعة " للنوبختـي الـذي أفـرد " لابن سبأ " فرقة " السبئية " من فرق الشيعة و التي يتزعمها ، انظر : النوبختي ، فرق الشيعة ، طبعة النجف ، ١٩٣٦ م .

(٢) انظر مقدمة كتاب : مقالات الإسلاميين للأشعري ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١١ .

(٣) سورة القصص ، الآية ٨٥ .

كمـــا ملئت جوراً . و أكثر هذه القضايا مأخوذة عن اليهودية التـــي كـــان يتعارفها قومه . و عن هذه الآراء " لابن سبأ " جـــاءت فـــرق الشيعة . كما أن " ابن سبأ " هذا هو الذي أثار الفتـــنة فـــي عهد أمير المؤمنين " عثمان بن عفان " حتى قتل " عـــثمان " ، و لقد كان " لابن سبأ " أتباع كثيرون في معظم الأقطار و لذلك كثر أتباع الشيعة [١] .

ــ بداية ظهور الفرق الإسلامية :

و هـــذه الآراء السياسية التي نشأت في الفترة الأخيرة مـــن خلافـــة " عـــثمان " لم تعد أن تكون مجرد آراء فردية (وجهـــات نظر فردية) ، يقتنع بها بعض الناس فلا تجاوزهم و إن عملوا على نشرها .

ولم يبدأ ظهور الفرق الإسلامية في عصر " عثمان " ، بـــل بعـــد ســـت سنوات من خلافة " عليّ بن أبي طالب " ، بخـــروج " معاويـــة " علـــيه ، و سبب هذا الخروج هو مقتل " عـــثمان " ، حيـــث رأى " معاويـــة " أن علياً قد قصر في المطالبة بدم " عثمان " (أي قصر في توقيع عقوبة القصاص علـــى قتلة عثمان) ، و تبعاً لذلك لم يعلن " معاوية " بيعتـــه"

---

[١] لمزيد من التفصيل بشأن السبئية ارجع إلى : محمد أبو زهرة ، تاريخ الذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ٤١ .

" لعلـــيّ " (فصـــارت بيعة معلقة) ، و امتنع عن إنفاذ أوامر" علـــيّ " (خلـــيفة المســـلمين) فـــي الشـــام . ورأى " علىّ " أن " معاوية " و من معه من أهل الشام بغاة خارجون عليه ــ فهـــو الخلـــيفة الـــذي بايعـــه المســـلمون في جميع الأقطار الإســـلامية ــ و لذلك قرر " علىّ " أن يخضعهم له ليلتزموا بمـــا أجمع عليه غالبية المسلمين ، و هكذا كانت الحرب بين "علـــيّ" خليفة المسلمين و " معاوية " والي الشام . فمن ناحية رأى معاوية القصاص قبل البيعة " لعليّ " و أنه هو ولي الدم لقرابته من "عثمان" ، فقرر أن يطبق هو حكم القصاص على القتلة ، و كان معظمهم بين الحجاز و العراق (خارج ولايته) مســـتنداً إلى قوله تعالى : " **ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه ســـلطاناً فـــلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً** "[1] و من ناحـــية أخـــرى رأى " عليّ " أن ذلك افتئات على سلطاته ، و خـــروج علـــى بيعته ، فرأى تطبيق أحكام البغي بمحاربة الباغيـــن و كفهـــم و لو بالقوة عملاً بقوله تعالى : " **فإن بغت إحداهمـــا على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله** " [2].

---

[1] سورة الإسراء ، الآية ٣٣ .

[2] ســـورة الحجرات ، الآية ٩ . راجع فيما تقدم : د. الريس ، المرجع السابق ، ص ٤١ . و كذلـــك د. العـــوا ، المـــرجع السابق ، ص١٠٠ ، و لمزيد من التفصـــيل بشـــأن الفـــرق الإسلامية بصفة عامة انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ببيروت ، ١٩٣٦ .

ـ واقعة التحكيم ـ

و نعــرض هــنا في عجالة لواقعة التحكيم لما لها من أهمية بالغة بصدد نشأة الفرق الإسلامية ، و ذلك من خلال ما أثارته تلك الواقعة من أمور كانت في مجملها سبباً مباشراً من أســباب نشــأة الفــرق الإسلامية ، و تتمثل تلك الأمور التي أثارتهــا واقعــة التحكــيم في أمرين رئيســيين هما : أولاً : مــا يتعلق بموضوع الخلاف بين " علىّ " ، وبين " معاوية " (والي الشام) و الذي كان سبب الحرب فيما بينهما . ثانياً : ما يتعلق بشرعية " عليّ بن أبي طالب " كخليفة آنذاك .

أما عن الأمر الأول ، و الذي يتعلق بموضوع الخلاف بين "علىّ" و "معاوية" : فإن " أبا موسى الأشعري" و "عمرو بــن العــاص" لم يكونا مفوضين للحكم في قضية الخلافة بين "علــيّ" و "معاويــة" ، و مــن أحق منهما بالخلافة . ذلك أن الخلاف بينهما (كما تقدم) كان يدور حول مدى وجوب البيعة " لعلــيّ " مــن قبل " معاوية " قبل توقيع القصاص على قتلة " عثمان " ، و ليس هذا في شأن الخلافة في شيء ، فقد بويع " عليّ " بالخلافة من كافة الأقطار الإسلامية ، وتم الإجماع له علــى ذلــك. مــن هنا فإننا نرفض تلك الرواية بصدد واقعة

التحكـــيم القائلة بأن الحكمين (أبا موسى و عَمرا) قد عزلا كـــلاً من " عليّ " و " معاوية " من الخلافة . فمن ناحية عزل " معاويـــة " : مـــن أي شيء يعزل و هو أصلاً لم يول على الشـــام مـــن قبل " عليّ " (الخليفة) . لقد كان "معاوية" والياً علـــى الشام نائباً عن " عمر بن الخطاب " ثم تولى " عثمان " و أقـــر "معاويـــة" على ولايته للشام ، ثم تول "عليّ " الخلافة و لـــم يقر ولاية "معاوية" على الشام ففقد "معاوية" بذلك إقرار الخليفة بولايته . و من ناحية أخرى نرفض كذلك ما يقال عن عـــدم فقـــه "عمرو" و "أبا موسى" موضوع النزاع ، و كذلك خديعـــة " عمرو " " لأبي موسى " فضلاً عن سب كل منهما الآخر ــ فهذه تجاوزات على صحابة رسول الله (ﷺ) غير مقبولة . و مما يؤكد هذا الأمر أن هذه الرواية التي حفلت بها كتب التاريخ عن واقعة التحكيم جاءت في نصوص لا سند لها بيـــن علمـــاء السنة ، و التي لا يميز أصحابها بين صحيحها و ســـقيمها [١] ، فالحكمـــان لمـــا لم يوفقا في التحكيم في هذا الخلاف بين خليفة المسلمين "عليّ" و "معاوية" الخارج عليه ، اتفقـــا علـــى رد الأمر إلى هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله (ﷺ) و هو عنهم راض .

---

[١] لمـــزيد مـــن التفصـــيل في هذا الشأن انظر : القاضي أبي بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، المكتبة العلمية ببيروت ، ١٩٨٥ ، من ص ١٧٢ إلى ص ١٦٧ .

أمـــا **الأمر الثاني** ، و الذي يتعلق بشرعية " عليّ " كخليفة المســلمين ، فإن " معاوية " لم يكن مدعياً للخلافة ، و لا منكراً علــى حق " عليّ " فيها ، و إنما كان ممتنعاً عن بيعة " عليّ " و عــن تنفــيذ أوامـــره في الشام ، حيث كان " معاوية " مسيطراً سيطرة فعلية على الشام بحكم بقائه والياً عليه زهاء عشرين سنة بجانــب حجته أنه ولي الدم . من هنا عُد " معاوية " و من وافقه مــن أهل الشام خارجين على خليفة المسلمين " عليّ " ، و هكذا فــإن واقعة التحكيم لم تمس شرعية "عليّ" في خلافته فهو الخليفة الحاكم في جميع الأقطار الإسلامية بما فيها الشام ، و لقد وافق " علــيّ بــن أبــي طالب " على التحكيم (بعد رفضه) بعد ضغط صــحابته حقــناً لدمــاء المســلمين . و قرار التحكيم بواسطة الحكميــن(عمرو و أبي موسى) برد الأمر إلى أولئك النفر لم ينفذ على الإطلاق . [1] .

ــ مبدأ الشرعية لدى الفرق الإسلامية :-

و هــنا نوضح منذ البداية بصدد الفرق الإسلامية : أن الفرقة الغالبة التي تمثل جماعة المسلمين هي فرقة "أهل السنة و الجماعــة" ، فهي تعد أضخم فرقة إسلامية و ما دونها فرق صغيرة متفرقة أعظمها شأنا لا يعتد به بجوارها، حتى أنه إذا

---

[1] لمــزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر: د. العوا ، المرجع السابق ، من ص ١٠٢ إلــى ص١١٢ ، و كذلك د. الريس ، المرجع السابق ، من ص ٤١ إلى ص ٤٨ ، و كذلــك د. مصطفى حلمي ، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، دار الدعوة بالإسكندرية ، ١٩٧٧ ، من ص ١٥١ ، إلى ص ١٥٦ .

ذكـــرت عـــبارة "جماعـــة المسلمين" فإنه يقصد بها " أهل السنة و الجماعة " . و تعد مسألة " الخلافة " (كما تقدم) جوهر الخلاف و أصـــله بيـــن فـــرقة " أهل السنة و الجماعة " و أغلب الفرق الخارجة عليها . ذلك أن الأمر لم يخل بالنسبة للفرق الأخرى في مواجهـــة "أهل السنة و الجماعة " من اختلاف حول مسألة سياسة و لـــو بطريقة مباشرة ، حيث سنعرض لاختلاف هذه الفرق مع فـــرقة " أهل السنة و الجماعة " حول علاقة الحاكم بالمحكومين ، و مســـألة الحاكم إن جار و الخروج عليه من جانب المحكومين ، و مـــن ثـــم اختلافها معها حول مدى شرعية الحاكم ، و كل هذا يقتضي منا عرض الخطوط الرئيسية لفكر هذه الفرق ، كل فرقة علـــى حدة و نختص بالذات الفرق السياسية (الخوارج و الشيعة) و " المعتزلة " كفرقة غير سياسية ولكنها قدمت فكراً بشأن شرعية الحـــاكم. ثـــم نعـــرض بعد ذلك للفرقة الغالبة التي تمثل جمهور المسلمين و هي فرقة " أهل السنة و الجماعة " .

ـ أولاً : مبدأ الشرعية لدى الخوارج : -

لقد اختلف الخوارج مع " الجماعة "(جماعة المسلمين) و خــرجوا علــيها بسبب مسألة " الخلافة " و اختلاف وجهة الــنظر فــيها ، و ذهبوا بدورهم فرقاً متعددة ، و لكنهم ظلوا جمــيعاً متفقيــن في رأيهم عن الخلافة و عن مقاومة الحاكم الجائــر ــ مــن وجهة نظرهم ــ حتى لو أدى هذا الأمر إلى هلاكهــم ، فقــد كانت البداوة هي الغالبة على فكرهم حيث لم يــتأثروا كغــيرهم مــن الفــرق الإســلامية الخارجة على " الجماعــة " بالفلســفة اليونانــية أو بثقافة الفرس ، فراحوا يــثورون و يموتــون دفاعــاً عن مبادئهم و التي في مقدمتها وجــوب الخروج على السلطان الجائر جهاراً و لو كان هلاك الجماعــة الخارجة محققاً ، لأن واجب النهي عن المنكر الذي يكلف به المسلم يقضي بذلك[١] .

"والخوارج" تاريخياً هم أول الفرق الإسلامية الخارجة عــن "الجماعة" فعلى أثر قرار الحكمين (في واقعة التحكيم) بــرد الأمر إلى نفر معين ، ثم عدم تنفيذ قرار التحكيم . كل

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق ، ص ٤٢ ، ص ٤٣ . كذلــك لــنفس المؤلف : مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، ص ١٤٥ .

ذلـــك كان سبباً في أن طائفة من جيش " عليّ " فوجئت بهذا الأمر ، و قد كان ظنهم ان قرار الحكمين سيكون في صالح " علـــيّ " وبذلك يحققوا أمرين : **أولهما** : نصراً في القتال ، و هو الذي دفع جيش " معاوية " إلى طلب التحكيم . **ثانيهما** : نصـــراً فـــي القضــــاء إذ يقـــرر أن الحق مع الخليفة ، و أن محاربـــة الخلـــيفة لهـــم كانت باعتبارهم بغاة ، خارجين عن الحاكم الشرعي " عليّ " . فلما جاء القرار على غير ما ظنوا و أرادوا أعلـــنوا رفضـــهم لمبدأ قبول التحكيم أصلاً . حيث قـــالوا : " لا حكـــم إلا لله " [١] مقررين أنه لا يجوز العدول عـــن حكـــم الله إلى حكم الرجال ، و أن الله قد حكم في الفئة الباغية بقتالها حتى تفيء إلى أمره : " **فإن بغت إحداهما على الأخـــرى فقـــاتلوا التـــي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**"[٢] .
وهـــؤلاء القـــوم الذين رفضوا قرار التحكيم ، هم الذين ألحوا على " عليّ " بقبول التحكيم ، ففي بادئ الأمر كان " عليّ " لا يـــرى قبول التحكيم ، و لم يقبله قائلاً بأنها المكيدة عندما رفع جـــيش " معاويـــة " المصحف طالبين التحكيم ، و نزولاً على إرادة أنصاره و جنده قبل " عليّ " التحكيم منعاً لإراقة المزيد مـــن دمـــاء المســـلمين ، ثم ما كان منهم إلا أن خرجوا على

---

[١] و تلك العبارة مأخوذة من قوله تعالى : " **إن الحكم إلا لله** " ، سورة يوسف ، الآية ٤٠ .

[٢] سورة الحجرات ، الآية ٩ .

الفريقيــن جميعاً (عليّ و معاوية) ــ أي خرجوا على الأمة ، و تحــيزوا بمكــان يســمى "النهروان" و جرت بينهم و بين " علــيّ " محــاولات لعودتهــم إلــى حظيرة الجماعة فأبوا (أو أبــى كثــير مــنهم) و عــاثوا في الأرض فساداً يقتلون و ينهبون أموال المسلمين ، مستحلين دمائهم و أموالهم بزعم أن مــن خالفهم ليس بمسلم . و انتهى الأمر بهم مع " عليّ " إلــى أن قاتلهم فهزمهم هزيمة نكراء ، و لكنهم بيتوا لقتله هو و " عمــرو " و "معاوية" فقتلوا " علياً " و أخطئوا " معاوية " و " عمَراً " [1] .

مــن هنا فإن هذه الفرقة (الخوارج) بناء على فهمها الخاطــئ قــد أخطــأت كثيراً في حق الأمة كخطأ ناتج عن جهالــة ــ عــن سوء نية ــ فارتكبوا كثيراً من المنكرات ، و علــى قمــتها تلك الفتنة التي أحدثوها ، كما أحدثوا فوضى و تفرقاً للجماعة . بل و أدى هذا إلى تفرق "الخوارج" أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة ، ترى كل منها أنها تسعى لإقرار حكــم الله فــي الأرض ، فشعارهم جميعاً " **لا حكم إلا لله** ". و هــذا الشــعار حين أكثروا قوله في المسجد " لعليّ " قال : " كلمــة حــق أريــد بها باطل . لكم علينا ثلاث : لا نمنعكم مســاجد الله إن تذكروا فيها اسم الله ، و لا نبدؤكم بقتال ، ولا

---

[1] راجع فيما تقدم : د. العوا ، المرجع السابق ، من ص ١١١ إلى ص ١١٤ .

نمـــنعكم الفـــيء ما دامت أيديكم معنا " ، كما كان " عليّ " يـــرد عليهم بصدد آية : " **إن الحكم إلا لله** " [1] بأية أخرى : " **ولو ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يســتنبطونه منهم** " [2] . و في قوله : " كلمة حق أريد بها باطل " ، كان الباطل الذي يريده الخوارج هو نسبتهم " علياً " إلى الكفر ، و استحلالهم الخروج عليه مما أدى إلى كثير من المظالم التي استباحوها [3] .

وبعـــد أن هـــزمهم " علـــيّ " اســـتعادوا جمع شتاتهم وخـــرجوا علـــى الحكـــم الأموى والعباسى ، وكانوا مصدر متاعـــب لهمـــا استمرت فترة طويلة من التاريخ وتفرقوا إلى فرق كثيرة ، لم يكن يجمع بينها سوى اعتناقهم مبدأين :-

أولهمـــا : الحكـــم العـــام على الأئمة بالكفر ، فكانوا يـــتولون " أبـــا بكر " و " عمر " ، و يتولون " عثمان " صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده ، و يتولون " علياً " إلى أن قـــبل التحكـــيم ، و بعـــد التحكيم يتبرءون منه و ينبذونه بل و يكفرونه .

---

[1] سورة يوسف ، الآية ٤٠ .

[2] سورة النساء ، الآية ٨٣ .

[3] انظر : د. العوا ، المرجع السابق ص ١١٣ . و د. مصطفى حلمي ، المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

ثانـــيهما : وجـــوب الخروج على الحاكم الجائر و ذلك عندهم فرض لا يحل تركه ، ولا يشترطون عدداً ولا غلبة الظن أنهم قادرون على تغيير المنكر . بل كل قادر – عندهم – يلزمه الخروج ولو كان وحده وسواء أظن أن خروجه يؤدى إلى النتيجة المرجوة أم لا .

وهكـــذا فـــإن هـــؤلاء القـــوم الخارجيـــن علـــى " الجماعـــة " ، والذيـــن يمجدهم المستشرقون ويعتبرونهم مقايـــيس لدرجة حرارة الجماهير . هم الذين أحدثوا الفتنة بتعصبهم الذى ساد مناقشاتهم وجدلهم ، وهم الذين تحيزوا إلـــى جانـــب فكـــرة واحدة . وكذبهم أحياناً على الرسول (صلى الله عليه وسلم) لإيجاد الدليل على مزاعمهم ، مع تمســـكهم بظواهـــر القـــرآن دون تجـــاوزه إلى المقصد والمـــرمى . هؤلاء القوم دون غيرهم راح فقهاء الجماعة (التى عرفت فيما بعد بأهل السنة والجماعة) يتصدرون لهم كفئة خارجة عن الجماعة ، ويقولون بوجوب قتالهم تحت مسمى فقهى هو : قتال أهل البغى "[1] .

(1) انظر نفس المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

- مبدأ الشرعية لدى الأباضية :-

انقسم الخوارج (كما تقدم) إلى أكثر من عشرين فرقة منها : الأزارقة و الصفرية و البهسية و النجدات ... إلخ و كلها بادت . و يذهب فريق من المؤرخين و المستشرقين إلى اعتبار " الأباضية " إحدى فرق الخوارج ، بينما تنكر كتب فقهائهم صلتهم بهؤلاء ، و يرجع أمر إنكار فقهاء الأباضية لصلتهم بالخوارج إلى اختلافهم مع الخوارج فى كون الخوارج يكفرون المسلم مرتكب الكبيرة و يخرجونه من الملة ، و استباحتهم لدماء و أموال المسلمين المخالفين لهم . أما بصدد قضية " الخلافة " فإن فقهاء الأباضية يلتقون مع الخوارج على رأى واحد [1] .

فالخوارج الذين أنكروا التحكيم على " علىّ " – كما تقدم – راحو يبايعون " عبد الله بن وهب الراسبى " خليفة لهم بعد خروجهم على " علىّ " و حربهم معه ، ورفعوا شعار " قبلت الدنية و لا حكم إلا لله " . و هنا تلتقى الأباضية مع الخوارج فى رفضهم المشترك للتحكيم ، و الدعوة إلى إمامة المسلمين عن طريق حرية الاختيار ، و الكفاءة الشرعية لهذا المنصب بين المسلمين جميعاً ، كما يلتقون فى وجوب

---

[1] راجع فى هذا الشأن : بكير بن سعيد أعوشت ، دراسات إسلامية فى الأصول الأباضية، ص ١١٦ . و انظر كذلك : على يحيى معمر ، الأباضية مذهب إسلامى معتدل، ص ١٩ .

الخـــروج علـــى الحـــاكم الجائر و لكن بدرجات متفاوتة كما سيأتي .

و الذى بلور الفكر الأباضى هو " عبد الله بن أباض " و هـــو تـــابعى عاصر " معاوية " و توفى فى أواخر عصر " عـــبد الملك بن مروان " ، و جاءت تسمية ذلك المذهب من طرف الأمويين و نسبوه إلى " عبد الله بن أباض " . و تظهر آراء المذهب الأباضى و موقفه من الخوارج من تلك الرسالة التـــي أرســـل بها " عبد الله بن أباض " إلى " عبد الملك بن مـــروان " [١] ، ففى هذه الرسالة استنكر " ابن أباض " الغلو فى الدين و الدنيا ، فمن ناحية راح يتبرأ من تفريط بنى أمية فى حق كتاب الله و ترك حكمه . و من ناحية أخرى تبرأ من الغلـــو و الافراط فى الأحكام ، كما فعل " ابن الأزرق " الذى حكـــم علـــى مرتكـــب الكبيرة بالشرك الأكبر و استحل دماء المســـلمين و أموالهم . كما أوضح هنا موقف الأباضية بأنها تحكـــم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة لا بكفر الخروج من الملـــة ، و لا تســـتحل دماء المسلمين و لا تخرجهم من ملة الإسلام [٢] .

---

(١) انظر : بكير بن سعيد " المرجع السابق " ، من ص ٢٣ إلى ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٠ ، ٢٤.

من هنا و على ضوء ما تقدم نستطيع التمييز بصدد الخروج عن جماعة المسلمين بين الخروج السياسى و الخروج الدينى ، فالخروج بمدلوله الدينى هو الذى يمثله " الأزارقة " الذين أثبتوا و أقروا الشرك للمسلمين العصاة ، و استحلوا دماءهم و أموالهم فخرجوا بذلك على الجماعة ، و هو خروج بالعقيدة و العمل . أما الخروج بمدلوله السياسى فهو الذى يمثله " الأباضية " الذين لا يستحلون دماء و أموال عصاة المسلمين ، حيث إن كبائرهم كالزنا و شرب الخمر ، لا تخرجهم من ملة الإسلام فهم – عندهم – موحدون (أى يشهدون أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله) . و تبعاً لذلك تعد " الأباضية " أعدل فرق الخوارج و أقربهم إلى " أهل السنة و الجماعة " ، فهم يعترفون بالقرآن و السنة مصدرين للعلم ، و يصرون على أن القدوة الحسنة بعد النبى (ﷺ) تكون فى " أبى بكر " و " عمر " ، و يتولون " عثمان " صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده (كفر نعمة – لا كفر خروج من الملة) ، و كذلك " علىّ " يتولونه قبل التحكيم ، و بعد التحكيم يتبرءون منه على ذلك النحو [١] .

---

[١] انظر : المرجع السابق ، ص ٣٥ ، و لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : سالم بن حمد سليمان الحارثى ، العقود الفضية فى أصول الأباضية ، ١٩٨٣ ، ص ٢٨٥ .

هـــدا و يتركز فكر " الأباضية " السياسى حول مسألة مقاومـــة الحـــاكم الجائـــر ، و هـــم هنا يلتقون مع باقى فرق الخوارج – على نحو ما تقدم – إلا أنهم يختلفون عن غيرهم من فرق الخوارج فى الخروج حسب الظروف المحيطة بهم ، فعـــندهم – يعتبر الخروج على الإمام الجائر ليس واجباً بنفس الدرجة كما عند فرق الخوارج الأخرى ، و ليس ممنوعاً كما تقـــول الأشـــاعرة ، و إنمـــا هو جائز ، و يترجح استحسان الخروج إذا غلب الظن على نجاحه ، و يستحسن البقاء تحت الحكـــم الظـــالم إذا غلـــب علـــى الظن عدم نجاح الخروج ، أو خـــيف أن يـــؤدى إلى مضرة تلحق بالمسلمين أو تضعف قوتهم فى مواجهة الأعداء فى أى مكان من بلاد الإسلام [١] .
مـــن هنا و فى سبيل تحقيق إمامة الأباضية فإن هناك مراحل تمر بها من الكتمان إلى الدفاع إلى الشِرا إلى الظهور و إقامة إمامة الأباضية ، و هي كما يلى :- [٢]

- إمامة " الكتمان " :-

و هـــي تكون فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافـــة – مـــن وجهـــة نظـــرهم – و هـــي إمامة تتم سراً

---

[١] انظر بكير بن سعيد ، المرجع السابق ، ص ٢٥ .

[٢] راجع بصدد هذه المراحل : مهدى طالب هاشم ، الحركة الأباضية فى المشرق العربى ، رسالة ماجستير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٧٧ ، من ص ٢٩٠ إلى ص ٣٠١ .

(أو مـــا نسميه اليوم بالتنظيم السرى) ، و يكون على رأسها شـــخص مســـئول هـــو إمام هذه المرحلة ، و هو ليس مكلفاً بـــالظهور فى فترة معينة (و يستمر فى هذه المرحلة فترة قد تطـــول أو تقصـــر) ، و هـــو غير مكلف أيضاً برفع سيف أو القيام بثورة ، و إنما يكون مكلفاً بتربية الرجال فى السر ، حال " عبد الله بن أباض " فى عهد الدولة الأموية .

- إمامة " الدفاع " :-

و هـــي إمامـــة تعتـــبر وليدة ظروف تفاجأ بها الدعوة الأباضـــية ، فتلجأ إلى اختيار إمام يقود الجماعة فى معاركهم للدفاع عن الأراضي التي بحوزتهم ، و من ثم فهى تتم أيضا فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة (عندهم) ، فـــإذا استبد الحاكم و راح يستبيح حرمة المسلمين المؤمنين ، فلابـــد مـــن السعى لإقامة إمامة " الدفاع " لتحاربه ، ثم بعد الحرب إما العودة إلى إمامة الكتمان أو إلى بيعة الظهور .

- إمامة " الشِرا " :-

و مصـــطلح " الشِـــراة " أطلـــق على الخوارج بصفة عامـــة ، و مـــع ذلك فإن هذا المصطلح ذو معنى أكثر عمقاً و تميـــيزاً لـــدى الأباضـــية ، فعندهم إذا لم يتمكن المسلمون الملتزمون من امتلاك السلطة ، فلابد لهم من مشاغبة السلطة

الجائرة ، و هنا تأتى " إمامة الشرا " و التي لها شروط قاسية و تـــأخذ طابعاً عقائدياً ، و لعل من أهم خصائصها : الموت فى ساحة المعركة فلا يجوز للإمام الشارى الهرب أو التخلى عـــن مـــيدان المعـــركة حتى ينتصر أو يقتل فى سبيل الله . و ســـموا " شـــراة " لأنهـــم بـــاعوا أنفسهم لله . و يشترط – عـــندهم – أن يكـــون الشـــراة أربعين رجلاً يعملون بقدر ما يرهبون السلطة الظالمة .

– إمامة " الظهور " :-

و هذا النوع من الإمامة هو تتويج للمساعى و الجهود الثلاثة السابقة (إمامة " الكتمان " و " الدفاع " و " الشرا ") ، بـــل هي الهدف الذى يقاتل و يستشهد فى سبيله " الأباضية " ســـواء أكـــان ذلك فى مرحلة إمامة الدفاع أو إمامة " الشرا " و عـــند انتصـــار هـــؤلاء الأئمـــة تسمى هذه المرحلة إمامة " الظهور " و هي تعنى قيام حكومة أباضية تحكم وفقاً لتعاليم المذهـــب الأباضى ، و هي (من وجهة نظرهم) مرحلة يقام فـــيها نظام سياسى إسلامى يستند إلى قيمة " الأمر بالمعروف و الـــنهى عـــن المنكر " كقيمة إسلامية عليا ، و اختيار إمام الظهـــور مرهون بانتصارهم على السلطة المستبدة ، كما أن إمامـــة " الظهـــور " واجبة ، و الوجوب يفيد السعى و الكفاح لإقامة مثل هذه الإمامة .

وهكـذا فـإن الأباضـية بصـدد"مقاومـة الجـور " و " الخـروج علـى الحاكم الجائر " ، نجدها أكثر نضجاً من بـاقى فـرق الخوارج ، (" كالأزارقة " و " النجدات " ...) الذيـن لا يعـرفون المرونة السياسية ، فيقرون الخروج على الحـاكم مهمـا كلفهـم الأمـر ، و مهمـا كانت النتائج . أما " الأباضـية " فقـد اشترطت شروطاً للقيام بالثورة فإذا غلب الظـن بعـدم نجاحهـا يستحسن البقاء تحت الحكم الظالم كما تقـدم . و بصدد إمامة " الظهور " تضع " الأباضية " شروطاً أولهـا : وجوب توفر قوة أهل الدعوة فى الإمام . ثانيها : أن يكـون أهـل الدعوة أربعين رجلاً أحراراً . ثالثها : أن يكون فيهم ستة رجال فصاعداً أهل علم .

- ثانياً : مبدأ الشرعية لدى " الشيعة " :-

و نشأت هذه الفرقة هي الأخرى وليدة اختلاف وجهات الـنظر حول مسألة " الخلافة " . فلقد كان جوهر الخلاف بين الشـيعة و غيرهم من المسلمين ينحصر فى مسألة لمن تكون الخلافـة ؟ ، فكان أساس التشيع الاعتقاد بأن " علياً " و ذريته أحـق الـناس بالخلافـة . ثـم إن هذه الفرقة الخارجة على الجماعة (سياسياً) كانت ترى أن الخلافة (الإمامة) ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة . بل هي ركن

الديــن ، و قــاعدة الإسلام ، و لا يجوز لنبى إغفالها ، و لا تفويضــها إلــى الأمــة ، بــل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، و يكــون الإمــام معصــوماً من الكبائر و الصغائر ، و أن " علياً " هو الذى عينه النبى (ﷺ) [١] .

و لقــد راحت الشيعة تقول بفضل " علىّ " و عصمته إلى حد أنهم رفعوه إلى مرتبه أسمى من مرتبه البشر ، يقول " ابن أبى الحديد " فى شرحه على نهج البلاغة (و هو شيعى معتدل) : " إن علياً أفضل الخلق فى الآخرة و أعلاهم منزلة فــى الجــنة ، و أفضل الخلق فى الدنيا و أكثرهم خصائص و مــزايا و مناقب ، و كل من عاداه أو حاربه أو بغضه فإنه عــدو الله ســبحانه و تعــالى و خالد فى النار مع الكفار ... و الحاصــل أنــا لــم نجعل بينه و بين النبى (ﷺ) إلا رتبة النــبوة ، و أعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه و بيــنه " . و يقــول " الشهرســتانى " فــى كــتابه " الملِل و الــنحل " : " إن مــن الشيعة من قال أنه حل فى " علىّ " جزء إلّهى و اتحد بجسده فيه ، و به كان يعلم الغيب ... و به كان يحارب الكفار .. و أن الرعد صوته و البرق تبسمه ...

ثــم إن فرقة من فرق الشيعة قد غالت فى ذلك إلى حد أن فقههم يدور كله حول الإمام و صفاته حتى سموا " بالإمامية "

---

[١] انظر : ابن خلدون ، المقدمة " طبعة دار الشعب ، ص ١٧٥ ، ص ١٧٦ .

نســبة إلى الإمام . و لو أنك تصفحت كتاب " أصول الكافى " " لمحمد بن يعقوب الكلينى " المتوفى سنة ٣٢٨هـ و هو من أئمــة الشــيعة و حججهم فى الفقه ، للاحظت أن الكلام عن الإمــام يــدور كلــه حول رفع الإمام فوق مرتبة البشر حيث يقــول : " فالأئمة شهداء الله على خلقه ، و هم الهداة ، ولاة أمــر الله و خــزنة علمه ، هم نور الله عز و جل .. ، و هم معــدن العلم و ورثته فهم الذين ورثوا علم النبى و غيره من الأنبياء . ، و ليس شئ فى أيدى الناس من الحق إلا ما يخرج مــن عــند الأئمــة ، و إن كل شئ لم يخرج من عندهم فهو بــاطل ، و إن الأرض كلها للأمام " . و يقول صاحب كتاب " أصــول الكــافى " فى باب جامع لفضل الإمام و صفاته : " إن الإمامة أجل قدراً و أعظم شأناً ... و أبعد غوراً من أن يــبلغها الــناس بعقولهــم أو يــنالوها بآرائهم و يقيموا إماماً باختيارهم إن الإمامة خص الله عز و جل بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة ... حتى ورثها النبى(ﷺ)... فهى فى ولــد " علــىّ" (عليه السلام) خاصة إلى يوم القيامة إذ لا نبى بعد محمد (ﷺ).. إن الإمامة خلافة الله و خلافة الرسول (ﷺ) و مقــام أمــير المؤمنين و ميراث الحسن و الحسين .... إن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده ... فهو معصوم مؤيد موفق مســدد قــد أمن من الخطأ و الزلل و العثار "[1] . و جدير

---

[1] نقلاً عن : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق ، من ص ٤٤ إلى ص ٤٦ .

بالذكر هنا الإشارة إلى أنه عند قيام الثورة الإسلامية الشيعية فـــى إيران سنة ١٩٧٩ م ،أعلنت فى دستورها الصادر أيضاً ســنة ١٩٧٩ م(والدســتور المعدل‌له‌سنة ١٩٨٩) أنها تقوم على مذهب الإمامية الاثنا عشرية ، و أن هذا الدستور مؤقت لحيــن ظهــور الإمام الثاني عشر (الإمام الغائب) ، و إلى حيــن عودتـــه يــتولى الأمر الفقيه ، و هو ما يسمى عندهم " بولايـــة الفقـــيه " ، و أن الفقيه معصوم لا يخطئ . بل إن الخومينى (المرجع الأعلى للشيعة فى إيران – الفقيه آنذاك) راح يصـــف تلـــك الولايـــة للفقـــيه بأنهـــا كولاية القيم على القصر [١] .

و يجدر التنبيه هنا إلى أن الشيعة يرتبطون فى مذهبهم بمســـألة وجدانـــية عاطفـــية هي حب آل البيت . و لقد كان الـــتطور التاريخى الذى أدى إلى تميزهم أبطأ من الخوارج ، فحتى تتأصل تلك العاطفة و ترد إلى أصول يقبلها الرأى العام بيـــن جماهـــير المسلمين ، فإن ذلك كله استغرق زمناً ليظهر المذهـــب الشيعى كما نعرفه اليوم . فقد بدأ تميزهم حين بقى فريق من جيش " علىّ " معه بعد انفصال الخوارج . و عبروا عـــن تأيـــيدهم " لعلىّ " بعد قرار الحكمين بقول قائل منهم : " فـــى أعناقنا بيعة ثانية . نحن أولياء من واليت و أعداء من

---

[١] انظـــر : د . نيفيـــن عـــبد الخالق ، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ، رسالة دكتوراه منشورة ، مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، ١٩٨٥ ، ص ٢١٨ .

عاديــت ". لكــن هذه البيعة أو تلك " الموالاة " لم تكن كافية لظهور الشيعة . بل لقد ساهم فى ذلك عاملان :-

أولهمــا : تلــك الحــوادث التاريخية التي أدت إلى تــزايد الشــعور بعاطفــة الــولاء و الحــب لآل البيــت (فقــد اغتــيل " علــيّ " و قتل ، كما تنازل " الحسن " ولده الأكبر عن الخلافة " لمعاوية " و قد قتل " الحسن " مسموماً ، و تلــك الفاجعة التي انتهت إليها خروج " الحسين " فى عهد " يــزيد بن معاوية " و التي تركت فى قلوب المسلمين عامة آثاراً لم يمحها الزمن) .

ثانــيهما : تلــك الآثــار الاجتماعــية و الاقتصادية و الثقافية التي ترتبت على دخول الموالى فى تكوين المجتمع الإسلامى و خاصة موالى الفرس و من أهم هذه الآثار تعضيد هــؤلاء الموالى لفكرة الشيعة و قبول جماهيرهم لها لأسباب ذاتية و تاريخية [١] . ففى القرن الثاني الهجرى بالذات بدأت تظهــر ملــل متطرفة ، كان بعضها من أصول فارسية قديمة أو سريانية غنوصية مكن لهم الموالى و الديالم الذين ظاهروا فــريقاً علــى آخر مما أشبعت نوازعها نحو الثأر من سيطرة الجــنس العــربى ، و الانتقام النفسى للنقص الذى عاناه إزاء العنصــر (العربى) المتفوق – فى نظرهم – زمن الأمويين

---

[١] انظر : د . محمد سليم العوا ، المرجع السابق ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

و قـد كان هؤلاء تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل ، حيث كانوا يميلون إلى القول فى ملوكهم أنهم تجسيد لـروح الله ، تلـك الروح التي تنتقل فى أصلاب الملوك من الآبـاء إلـى الأبناء . و من هنا نعى ظهور مذهب العلويين و هـم غلاة الشيعة الذين ألهوا علياً ، و قالوا بعصمة الإمام و بـأن كـل شئ يكون بالتعليم لا بالتحصيل العقلى ، و هذا التعلـيم مصـدره الإمـام المعصـوم وحده ، الذى تقترن به الخوارق ، و قالوا بضرورة أن ينتحل زعماؤهم صفات النبوة و الرسـالة ، بـل و أحياناً الألوهية ، فالروح القدس قد حلت فـيهم على التناسخ الواحد تلو الآخر . و الإمام لذلك مصيب فـى جميع أحواله و أقواله ، و الأحكام ترجع إليه فلا اجتهاد فى أمور الدين دونه . هذا و لقد انتهت سلسلة الأئمة إلى آخر حلقاتهـا (عـند الإمامـية) إلـى إمام (طفل) غاب [١] ، و ينـتظرون رجعته ، فهو الغائب المنتظر الذى سيظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً ، و هذا هو المهدى المنتظر الـذى تقدمت البشارة به ، و لقد نص الدستور الإيرانى سنه ١٩٧٩م (وكذلـك دسـتور سـنة ١٩٨٩) بشـأنه علـى

---

[١] و هـو آخـر الأئمة الاثنا عشر : محمد الحسن العسكرى الملقب بمحمد المهدى (الإمام المنتظر) الذى ولد سنه ٢٥٦ هـ

" أن يكـــون ولاية الأمر و الأمة فى غيبة الإمام المهدى عجل الله تعالى فرجه .. للفقيه العادل ... " – المادة الخامسة [1] .

هذا و قد تفرعت الشيعة إلى فرق عديدة : الإمامية – الزيدية – الجعفرية – الإسماعيلية .. إلخ . و هي تختلف فيما بيـــنها اختلافاً كبيراً فى الأصول و الفروع السياسية و الفقهية علـــى حد سواء ، و الذى يجمع معظم فرق الشيعة هو القول بأفضـــلية " علىّ " و أحقيته فى الخلافة ، و كذلك انحصارها بعـــده فـــى ذريـــته و أنها تنتقل بالنص إلى الإمام ثم إلى من يلـــيه . و تتلخص آراؤهم فى : "النص على الإمام – عصمة الإمـــام – الـــرجعه " . و بصـــدد الـــنص على الإمام : فهم يســـتندون إلى حديث نسبوه إلى الرسول (ﷺ) : " من كنت مـــولاه فعلـــىّ مـــولاه ، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله ، و أدر الحق معه حيث دار الآل " ، و يضـــيفون إلـــى ذلـــك حديـــثاً آخـــر : " أقضاكم علىّ " . و بصدد الحديث الأول " من كنت مولاه .. " فقـــد فسروا آية : يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لـــم تفعل فما بلغت رسالته " [2] تفسيراً يتفق مع مذهبهم حيـــث أدعى الشيعة نصاً صريحاً فى الإمامة فى هذه الآية ، كما أدعوا أن أولى الأمر فى آية : " يأيها الذين آمنوا أطيعوا

---

(1) نفس المرجع السابق ، ص ٣٥٦ .

(2) سورة المائدة ، آية ٦٧ .

الله و أطـيعوا الرسـول و أولـي الأمر منكم " [١] ، أنهم هم القضـاة و الحكـام ، و ذهـبوا إلى أن الحَكم فى النزاع بين المهاجرين و الأنصار فى اجتماع السقيفة هو " علىّ " نفسه . أمـا عن عصمة الإمام : فقد اعتبر الشيعة أن العصمة صفة لازمـة للإمام لأنه منصوص عليه بواسطة الرسول (ﷺ) ، و مـن نص عليه الرسول (ﷺ) لا يخطئ ، و من ثم فشرط العصـمة صـادر عن عقيدة النص و أنها متوارثة . أما عن الـرجعة : فهـم كما تقدم يعتقدون فى رجعة الأئمة إلى الدنيا لكى ينشروا الهداية بين الناس [٢] .

و بصـدد اختلاف فرق الشيعة بشأن شرعية الإمام ، ترى " الزيدية " أن " علياً " أحق بالخلافة من غيره إلا أنهم لا يذهـبون إلى أن الخلافة ثابتة له بالنص ، فالإمامة (عندهم) ليسـت محـلاً لنص ، و إنما هي جائزة فى كل فاطمى عالم شـجاع سـخى زاهد قادر على القتال يخرج مطالباً بحقه فى الإمامـة . و لذلك كانت الإمامة (عندهم حتى الآن) عملية إيجابـية لا سلبية كما كانت عند " الإمامية " الذين قالوا بإمام مخـتف سوف يظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً

---

[١] سورة النساء ، الآية ٥٩ .

[٢] راجـع فيما تقدم ، د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ١٨٨ ، ص ٢٠٥ ، ص ٢١١ ، و لمـزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربى بيروت ، ١٩٣٩ ، جـ ٤ ، ص ١٠٩ .

(هــذا و قــد أظهرت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ تغييراً فى مفاهــيم الشيعة الإمامية للجهاد ، فبعد أن استقر الرأى عندهم بأنــه لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المهدى و ينادى مناد مــن السماء ، صار الأمر للفقيه العادل الذى يقوم مقام الإمام الغائــب " المهــدى المنــتظر " لحين عودته ، و لا بأس بأن يجــاهد الفقــيه العــادل نــيابة عــن الإمــام الغائب تمهيداً لعودته)[١]؛ و " الزيدية " كذلك لا يذهبون إلى عصمة الأئمة – كما تذهب " الإمامية " و " الإسماعيلية " – و لذلك أجازوا الاجــتهاد و كــثر فــيهم الأئمــة المجتهدون و غزر إنتاجهم الفقهى ، و تعد " الزيدية " أقرب فرق الشيعة إلى " أهل السنة و الجماعة " [٢] .

– طاعة الإمام و الخروج عليه عند " الشيعة " :–

و فى هذا الصدد فى باب " فرض طاعة الإمام " يقول " الكليــنى " : عن أبى جعفر أنه قال : " ذروة الأمر و سنامه و مفــتاح وبــاب الأشياء ، و رضاء الرحمن تبارك و تعالى الطاعة للإمام " ، و عن " الرضا " أنه قال : " إن الناس عبيد لنا فى الطاعة ، مَوال لنا فى الدين ، فليبلغ الشاهد الغائب " .

---

[١] لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : الخومينى ، الحكومة الإسلامية ، إعداد و تقديم : د . حســن حــنفى ، الطــبعة الأولــى ، ١٩٧٩ ، و انظر كذلك : محمد طالبى ، بنى الدولة الإسلامية التقليدية و خصائصها ، من مطبوعات اليونسكو، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ١٤ .

[٢] انظر : د. العوا ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

كمـــا نجد أن مجرد ميل " ابن عبد ربه " الأندلسى إلى التشيع المعتدل جعله يعرف السلطان بأنه : " القطب الذى عليه مدار الدنـــيا ، و هـــو حمـــى الله فى بلاده ، و ظله الممدود على عـــباده ، و أن لزوم طاعته فى السر و الجهر فرض واجب و أمر لازم لا يتم إيمان إلا به و لا يثبت إسلام إلا عليه" .[١]

مـــن هنا فإن الطاعة عند " الشيعة " عمياء ، و " ليس لأحد أن يناقش ما يفعل الإمام أو يعترض على ما يشاء . إن مجـــرد التفكير فى هذا يعد إنكاراً لعصمة الإمام و تعدياً على قداســته ، إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء إلهى ، و هـــل يعصـــى لمن اختاره الله لأمور عباده أمراً إلا و كان العاصى كافراً ، و من ذا الذى يرضى لنفسه الكفر و هو عالم بـــه . إن تعاليم " الشيعة " على هذا النحو تنزع من قاموسهم الفقهـــى عـــبارة " مقاومة الإمام " لأن المقاومة تفترض جور الإمام ، و الإمام عندهم معصوم و سلطته لا حد لها و العدل ما فعله .و الاعتقاد بذلك و طاعته على هذا الأساس جزء من الإيمـــان ، و لا يكمل إيمان إلا به ، فلا جور من الإمام و لا احـــتجاج مـــن الرعية ، و من ثم فلا وجود لعبارة " مقاومة الإمـــام " فـــى فقه الشيعة إلا فى باب الكفر بداهة[٢] . و تبعاً لذلك لا وجود كذلك للخروج على الإمام إلا فى نفس الباب .

---

[١] نقلاً عن : د . محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .

[٢] انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ ، ص ٤٨ .

و هكــذا فــإن الشــيعة قد بعدت تماماً عن التصور الإسلامى المســتمد من الكتاب و السنة بصدد مبدأ الشرعية . ذلك أنهم قد هدموا هذا التصور بالنص على الإمام و بعصمته .

هــذا و لا يعــرف " أهل السنة و الجماعة " هذا كله (النص و العصمة و الرجعة) ، فالعصمة للإمام لا يعرفوها علــى أســاس أن العصمة لله وحده دون عباده حتى الأنبياء و المرسلين ، و المفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العمــل الصالح " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " [1] ، " .. و ليس لعــربى فضــل علــى عجمى إلا بالتقوى " [2] ، و كيف يؤله " علــىّ " و تقدس الأئمة من ذريته ، فى حين أن الإسلام لم يؤلــه محمــد نفسه : " قل أنما أنا منذر ، و ما من إله إلا الله الواحــد القهار " [3] ، " قل أنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل صالحاً ، و لا يشرك بعبادة ربه أحداً " [4] ، فلا عصمة إلا لله و لا نص على إمــام إنمــا يعين الإمام بالاختيار ، كما أن الرجعة و تناسخ الأرواح للأئمة لا يعرفها الإسلام . [5]

---

[1] سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

[2] أخرجه أحمد فى مسنده .

[3] سورة ص ، الآية ٦٥ .

[4] سورة الكهف الآية ١١٠ .

[5] انظر د . محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٤٨ .

- ثالثاً : مبدأ الشرعية لدى " المعتزلة " :-

لقـــد كان " الخوارج " و " الشيعة " كما هو واضح مما تقـــدم على طرفى نقيض بصدد شرعية الحاكم و مقاومته إن جار ، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزهونه عن الزلل فلا يُتصور مـــنه جـــور و بالتالى لا محل عندهم لمقاومته . فى حين أن الخـــوارج رأوا فى الخليفة (الحاكم) فرد كأحد الناس يخطئ و يصـــيب ، فـــإن أصــــاب فبها ، و إلا وجبت مقاومته بحد الســـيف مهمـــا كلفهم الأمر . و رغم هذا التباين بين الفرقتين بصــــدد مقاومة الحاكم الجائر إلا أنهما يعطيان أهمية قصوى للإمامـــة فـــى فقههم إلى حد اعتبارها جزءاً من العقيدة ، بل و أصـــل من أصول الدين [1] . و كما سيأتى فإن " أهل السنة و الجماعة " قد وقفوا موقفاً وسطاً بين هاتين الفرقتين فأقروا مقاومـــة الحـــاكم الجائر فى أصل عام هو " الأمر بالمعروف و الـــنهى عـــن المنكر " ، و ربطوا بين الخروج على الحاكم و بين مصلحة الجماعة فإن أقرت الجماعة الخروج ، خرجوا علـــى الحـــاكم الجائر إذا كان ذلك من مصلحتها. أما الفرقة الرئيســـية الثالـــثة التى خرجت على الجماعة (بعد الخوارج و الشـــيعة) ، فهـــى فرقة " المعتزلة " التى عاصرت فرقتى " الخوارج " و " الشيعة " إلى أن قضى عليها على إثر إعلان

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

المتوكل سنة ٢٣٤ هـ إقفال باب الجدل و أمر الناس بالتسليم و اتباع ما كان عليه السلف . " فالمعتزلة " تختلف عن " الخوارج " و " الشيعة " من حيث سبب نشأتها ، و من ثم من حيث نظرها إلى مسألة الإمامة . لقد كان سبب نشأة كل من فرقتى " الخوارج " و " الشيعة " الاختلاف مع الجماعة على أمر الخلافة و من يستحقها و ما وضعه من الناس ؟ أما " المعتزلة " فلم تأت مسألة الخلافة عندهم فى المرتبة الأولى ، فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها شأن غيرهم ، و إنما اختلفوا مع الجماعة – أى مع المحدثين و الفقهاء من " الجماعة " – على مسائل فقهية أغلبها لا يمس علاقة الخليفة بالمحكومين اللهم إلا القليل منها و بطريقة غير مباشرة ، و من هنا فهى فرقة ذات أثر نسبى فى المجال السياسى [1] .

و لقد تكونت فرقة " المعتزلة " فى القرن الثانى الهجرى . و هى التى أسسها " واصل بن عطاء " و " عمرو بن عبيد " ، حين قررا اعتزال مجلس " الحسن البصرى " بسبب مخالفتهما له فى القول فى مرتكب الكبيرة فقد كان " الحسن البصرى " يرى كما يرى جمهور الأمة أن مرتكب الكبيرة فاسق ، بينما كان يرى معظم " الخوارج " أنه كافر (هذا بينما ذهبت " الأباضية " كما تقدم إلى كونه

---

[1] نفس المرجع السابق ، ذات الصفحة . و لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : أحمد أمين ، المرجع السابق ، جـ ٤ ، من ص ٧ إلى ص ٥٩ .

كفـــر نعمة – أى يتساوى فى الأمر مع الفاسق) ، و لم ترق هذه الأقوال " لواصل بن عطاء " و من رأى رأيه فذهبوا إلى أن مرتكـــب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين ، فلا هو بمؤمن و لا هـــو بكافـــر ، و اعتـــبروا ذلك حكماً يخرج من دائرة الإيمـــان ، و لا يدخله – وحده – فى دائرة الكفر أو النفاق . و مـــن ثم اعتزلوا أستاذهم " الحسن البصرى " الذى لم يوافق علـــى رأيهـــم و أطلـــق عليهم – فيما لا يكاد ينكره أحد من المؤرخيـــن – اســـمهم الـــذى عـــرفوا به و اشتهروا به بعد ذلك (١) .

هـــذا و لقـــد ذهب " المعتزلة " أنفسهم مذاهب مختلفة و لكـــنهم اتفقوا جميعاً فى رأى واحد فى أمور خمسة خالفوا بهـــا " الجماعـــة " هـــى : التوحـــيد ، و الوعـــد و الوعيد ، و الاســـماء ، و الأحكـــام ، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر .(٢)

و مـــا يهمـــنا مـــن هذه الأصول الخمسة " للمعتزلة " الأصـــل الـــرابع و الخامس (الأحكام ، و الأمر بالمعروف و الـــنهى عن المنكر) . فالأصل الرابع له دافع سياسى بحت و هـــو وضـــع معـــيار للحكم على ما كان بين الصحابة من

---

(١) انظر : د . محمد سليم العوا ، نفس المرجع السابق ، ص ١١٧ .

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : أبو زهرة ، المرجع السابق ، جـــ ٢ ، ص ١٦.

اخـــتلاف فـــى الأمور السياسية ، و خاصة ما وقع بينهم من حـــروب و فتـــن ، فـــإذا كـــان جمهـــور المســـلمين (أهــل السنة و الجماعة فيما بعد) لا يكفرون أحداً من أهل القــبلة بذنـــب أصلاً ، و كان " الخوارج " يكفرون كل من لم يتـــبع مذهبهم ، فإن " المعتزلة " كانوا يحكمون على مرتكب الكبـــيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين ، و يجعلون ذلك مرتبة بيـــن الكفـــر و الإيمان . و من أخطر آرائهم فى هذا الصدد حكمهـــم علـــى كـــل مـــن فريقى صفين (علىّ و معاوية) بالفســق ، و فـــى هذا الشأن لم يطعن جمهور المسلمين فى الفريقيـــن(علـــىّ و معاوية) على اعتبار أن ما حدث بينهم خـــلاف سياســـى تملـــيه طبـــيعة الإنسان .. و أن إسلامهما صحيح [1] ، و لئن أخطأ " معاوية " و صحبه فإن هذا الخطأ مـــنهم لـــم يكن كفراً أو فسقاً ، و إنما كانوا عصاة مخطئين ، و هذا ما ذهب إليه " البغدادى " فى كتابه " الفَرق بين الفِرق " بأن جمهور المسلمين قد أيدوا " علياً " و كانوا يرون الصواب معـــه ، و أن " معاويـــة " و أصحابه بغوا عليه حيث تأولوا خطـــأ ، و لكـــنهم لـــم يكفـــروا ، و هـــذا مـــا ذهـــب إليه أيضـــاً " الـــباقلانى " مـــن أن " علياً " أصاب فيما فعل وله

---

(١) لأن القرآن يقول : " و إن طـــائفتان من المـــؤمنين اقتتلوا " ، و من ثم اعتراف منه بإيمان الطائفتيـــن رغم قتالهما ، ثم أضفى عليهما أخوة المؤمنين فقال : " فأصلحوا بين أخويكم " ، راجع : سورة الحجرات الأيتان ٩ ، ١٠ .

أجــران ، و أن " معاويــة " و صحبه قد صدر منهم ما كان باجتهاد فلهم الأجر و لا يفسقون و لا يبدعون [١] .

و بصـــدد الأصــل الخامس " للمعتزلة " : وهو" الأمر بالمعــروف و النهى عن المنكر " : فقد اعتبرته " المعتزلة " أصـــلاً من أصول الإيمان التى لا يتم إلا بها . و أنه يقتضى التعرض لأفعال القائمين على السلطة فى المجتمع الإسلامى . و لقــد كان قول " المعتزلة " فى الخروج على الحاكم الجائر أنـــه جائـــز متى غلب على الظن نجاح الخروج على الحاكم و عــزلــه . و من ثم خالفوا الخوارج الذين جعلوا الخروج علـــى الحـــاكم الجائر واجباً فردياً مهما تكن النتائج . و هنا تجــدر الإشارة إلى أن مذهب " الزيدية " (الشيعى) قد تأثر بقــول " المعتزلة " هذا فى أصل " الأمر بالمعروف و النهى عــن المنكر " ، فقد كان " زيد بن علىّ " تلميذاً " لواصل بن عطـــاء " ، و قد كان " زيد " يشترط فى الإمام الخروج بنفسه طلباً لحقه فى الإمامة . و لذلك أيد " المعتزلة " " الزيدية " فى ثوراتهم على " هشام بن عبد الملك " [٢] .

و بصـــدد مســألة " مقاومـــة الحـــاكم الجائر " ، فإن " المعتزلة " قد وقفوا موقفاً أقل إقداماً من " الخوارج " ، الذين

---

[١] المــرجع السابق ، ص ١١٨ ، و كذلك : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ ، ١٥٤ ، ١٥٩ .

[٢] انظر " د. العوا ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

يرون استعمال السيف لنهى السلطان عن المنكر كفرض عين يتحـــتم على كل مسلم متى اقتنع بجور السلطان ، دون النظر إلـــى نتيجة المقاومة سواء حققت لديهم غرضها أم لم تحققه ، و لقـــد ظلوا مؤمنين حريصين على ذلك المبدأ حتى أبيدوا . أمـــا عـــن هـــذه المســـألة فـــى فكـــر " المعتزلة " : فيرى " الزمخشـــرى " (و هـــو مـــن أكـــبر علماء المعتزلة) فى تفســـير قولــــــه تعالى : " و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمـــرون بالمعروف و ينهون عن المنكر "[١] ، أن النهى عـــن المـــنكر مـــن فروض الكفايات لا فرض عين ، لأنه لا يصـــلح له إلا مـــن علم كيف يرتب الأمر فى إقامته و كيف يباشـــره . و جـــاء فى " مقالات الإسلاميين " " لأبى الحسن الأشـــعرى " : " إن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على الســـلطان علـــى الإمكـــان و القدرة إذا أمكنهم ذلك و قدروا عليه ، و أنه لا يجوز الخروج على إمام جائر إلا لجماعة لهم مـــن القـــوة و المـــنعة مـــا يغلب على ظنهم معها أنها تكفى للـــنهوض و إزالة الجور " . و " المعتزلة " هنا بصدد مسألة الخـــروج علـــى الحاكم الجائر يقتربون من أهل السنة – كما سيأتى [٢].

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .

(٢) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، من ص ٤٩ إلى ص ٥١ . و لمزيد مـــن التفصـــيل بشأن فكر " المعتزلة " ارجع إلى : د. محمد عمارة ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .

هـــذا و على الرغم مما اختص به " المعتزلة " من حـــرية فى الرأى و فلسفة عميقة ، مع إكثار فى التأليف ، فهـــم لـــم يخلفوا لنا مصنفاً ما فى طبيعة الخلافة ، و ما يتصـــل بها من مسائل كموقف الأمة من الخليفة الجائر ، اللهـــم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة فى ثنايا كتب إخبارية جامعة .

- رابعـــاً مـــبدأ الشـــرعية لـــدى " أهـــل الســـنة والجماعة " :-

و إذا عرضنا للفرق التى خرجت على " الجماعة " (الخوارج - الشيعة - المعتزلة) ، نأتى هنا إلى عرض الأفكـــار الرئيسية التى خرجت عنها تلك الفرق - أو إن شـــئنا الأفكار الرئيسية لجمهور المسلمين الذين سموا فيما بعد " بأهل السنة و الجماعة " .

و بـــادئ ذى بـــدء نشـــير هنا إلى أن هذه الفرق (الســـالفة الذكـــر) قد يعتقد البعض أنها فرقت المسلمين شيعـــا متنافرة ، و الواقع أن ذلك غيـــر صحيح ، فمـــع

انتساب بعض من الفقهاء و الفلاسفة و الباحثين إلى هذه الفرقة أو تلك فقد ظل جمهور المسلمين ، و الغالب من فقهائهم و علمائهم و حملة السنة منهم يمثلون السواد الأعظم ، أو " الجماعة " أو " أهل السنة " و تعد فرقة " أهل السنة و الجماعة " أكبر تلك الفرق ، فكل هذه الفرق و غيرها مجتمعة لا تمثل شيئاً يعتد به إلى جانب جمهور المسلمين " أهل السنة و الجماعة ". ذلك الجمهور الذى راح يبتعد عن الغلو في كل شئ : " و كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيداً [١] " ، و يفضلون الاعتدال فى الرأى و العمل ، و يلتزمون ما فهمه سلفهم من الصحابة و عامة التابعين من آى القرآن و أحاديث الرسول (ﷺ) [٢] .

و " أهل السنة و الجماعة " على ذلك النحو هم الفريق الغالب الذى خرج عليه كل " الخوارج " و " الشيعة " و " المعتزلة " و غيرهم . و هم الذين سلكوا السبل لتخليص العقيدة الإسلامية مما شابها مع ظهور تلك الفرق ، فبعد وفاة الرسول (ﷺ) ظل غالبية المسلمين يتمسكون بدينهم و حافظوا عليه نقياً خالصاً كما تركه الرسول (ﷺ) فى

---

[١] سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

[٢] راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ . وكذلك : د. العوا ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

كـــتاب الله و فـــى سنته . و هم أهل الجماعة الذين تضافروا لإقامـــة الديـــن و إرساء قواعده ، و بذلوا كل غال فى سبيله و لـــم يـــتخلف أحـــد منهم عن حمل أمانة الرسالة . فراحوا يبايعون " أبا بكر الصديق " و يجمعون عليه خليفة لرسول الله (ﷺ) ، و لما امتنع البعض عن دفع الزكاة له كخليفة شرعى حـــاربوا إلـــى جانبه تلك الفئة القليلة التى ارتدت عن الإسلام حتى قضى عليها ، و لقد بذل " أبو بكر " كل ما يملك من قوة لتحقيق وحدة الصف للمسلمين و اجتماع الكلمة ، و من خلفه جمهـــور المسلمين ، و من بعده جاء " عمر " و فعل ما فعل حـــتى دفنت الفتنة و وئدت فى عصره ، و كان معه جمهور المســـلمين ، كما وقف جمهور المسلمين إلى جانب "عثمان " فى درء الفتنة و إخمادها ، و من بعده بايعوا " علياً " و وقفوا إلـــى جانبه بوصفه الخليفة الشرعى و حاربوا معه " معاوية " الخـــارج علـــيه ، لكـــى يعود المسلمون كما كانوا أمة واحدة متراصـــة يجمعهـــا كـــيان واحد يهدف إلى إقامة دين الله فى الأرض ، و إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه و قطاعاته التى تحـــددت فـــى الكـــتاب و الســـنه . و لما تطور الأمر و قتل " علىّ "(خليفة المسلمين) سعت الأمة إلى تماسكها و تنازلت قلـــيلاً فـــى قـــبولها لحكـــم " معاوية " . كما عمل " الحسن " (ابن علىّ) بنفس الدافع (الحرص على جمع كلمة المسلمين و دفع التنازع و الفرقة) ، فتنازل " لمعاوية " عن الخلافة ،

و من أقواله فى هذا الشأن : " و إن ما تكرهون فى الجماعة خــير لكــم ممــا تحبون فى الفرقة " [١] ، و مع هذا فلم يقف علمــاء و جمهــور المســلمين مكتوفى الأيدى بصدد مقاومة الحــاكم إن جــار ، كمــا لم يتخلوا عن أداء واجب " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " كما سيأتى [٢] .

و على هذا نستطيع القول بأن الجماعة الإسلامية بوجه عــام محافظة على وحدتها العقائدية ، إذ لم تظهر خلال هذه المــنازعات ما ينبئ عن وجود آراء تكمن وراءها ، و كانت الآراء الغريــبة (كالسبئية) لا تجرؤ على الظهور أمام الملأ بــل اختفــت فــى طيات الفتن ، ثم كان ما كان بين " علىّ " و " معاويــة " من خلاف على دم " عثمان " فضلاً عن كونه خلافــاً سياســياً . أمــا الانشقاق الحقيقى ، فقد تم على أيدى " الخــوارج " و انفصالهم عن كل من " علىّ " و "معاوية " ، و لــولا فهــم " علــىّ بن أبى طالب " لخطورة مغزى حركة " الخــوارج " لمــا تحــول لقتالهم تاركاً وراء ظهره معركته الأصــلية ضــد " معاويــة " . ذلــك أن " الخوارج " وقفوا يناضلون عن آراء و مذهب اعتنقوه عن إيمان و دافعوا عنه بالســيف . ثــم تــأتى " الشيعة " بعد ذلك كانشقاق ثان عن الجماعــة . بــيد أن هــذه التــيارات السياســية المنشــقة

---

[١] انظر : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٢٨٧

[٢] راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص ٢٧٢ ، ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٧ .

(الخوارج – الشيعة) لم تؤثر فى الغالبية العظمى للمسلمين (و لا حتى المعتزلة) ، فالقاعدة العريضة للمسلمين هم الذين لم يتميزوا باسم خاص فى هذه الفترة ، لأنه لا حاجة تدعوهم إلى تمييزهم عن غيرهم ، فهم الأغلبية الساحقة من حيث العدد من ناحية ، و تجمعهم العقيدة الإسلامية الخالصة من ناحية أخرى ، حيث يلتزمون بقواعد الكتاب و السنة ، و لم تكن خطورة الآراء الشيعية أو غيرها(الخوارج و المعتزلة) قد ظهرت بعد لتحتاج من يعارضها على نطاق واسع [١] .

من هنا " فالجماعة " (جمهور المسلمين – " أهل السنة و الجماعة " فيما بعد) هم الأصل الذى انشق عنه كل الفرق المخالفة له ، و الأصل لا يحتاج بداهة إلى سمة خاصة تميزه ، و لكن الذى يحتاج إلى اسم و مدلول معين هو الخارج عن هذا الأصل . و قد سأل رجل الأمام " مالكاً " عن تعريف الجماعة فأجابه : " الذين ليس لهم لقب يعرفون به ، لا جهمى و لا رافض و لا قدرى ... " [٢] ، و من ثم فالفرق الإسلامية التى خرجت عن " الجماعة " هم الأفراد الذين عارضوا الإجماع فى المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى فى نظر غالبية المسلمين . و هذا الإجماع كان منعقداً فى ظل الشيخين (أبى بكر و عمر) ثم انفرط عقده و اهتز فى

---

[١] انظر : المرجع السابق ، ص ٢٨٨ ، ص ٢٨٩.

[٢] انظر : أبو زهرة ، الإمام مالك ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٦ ، ص ١٨٠.

السنوات الأخيرة من سنى " عثمان " ، و كذلك فى نهاية خلافة " علىّ " . إن " أهل السنة و الجماعة " هم الذين ساروا مهتدين بالكتاب و السنة مع سمة " الوسطية " (الاعتدال) التى تميزوا بها ، " و كذلك جعلناكم أمة وسطاً " [1] ، و جاءت تلك التسمية " أهل السنة و الجماعة " كامتداد طبيعى للمسلمين الأوائل الذين تركهم رسول الله (ﷺ) و هو عنهم راض ، و لقد تطورت هذه الجماعة فى حلقات دائرية يتصل بعضها ببعض و يتداخل قطر كل منها فى الدائرة الأخرى – أو إن شئنا تطورت تلك الجماعة فى مراحل متداخلة يتصل بعضها ببعض ، و هى مراحل ثلاث :-

المرحلة الأولى : و تشمل الصحابة و التابعين – السلف الذين يتخذهم " أهل السنة و الجماعة " أصلاً لهم و يعتبرونهم هداة أئمة .

المرحلة الثانية: و تشمل ما قدمه شيوخ مدرسة الأشاعرة .

المرحلة الثالثة : و تشمل " أهل السنة و الجماعة " المتأخرين و قد تبلور على يديهم مذهب " أهل السنة و الجماعة " حتى يومنا هذا و على رأسهم " ابن تيمية " .

---

[1] سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

و فــيما يلــى عــرض موجز لكل هذه المراحل – كل على حدة [١] .

– المرحلة الأولى :–

و هــى المرحلة التى تضم الصحابة و التابعين إلى ما قــبل ظهور الأشاعرة ، و طول هده الفترة ، بل و على طول تــاريخ " أهــل الســنة و الجماعة " ، لم يخضع " أهل السنة و الجماعــة " للأمر الواقع و للحكام الجائرين – على نحو ما يدعــى المستشــرقون و اتــباعهم ، و لكــنهم عالجوا شئون السياسة بأساليب مختلفة انطلاقاً من واجب " الأمر بالمعروف و الــنهى عــن المــنكر " ، و هنا نورد نماذج – على سبيل المثال لا الحصر – لفقهاء " أهل السنة و الجماعة " فى أدائهم لواجــب الأمــر بالمعروف و النهى عن المنكر ، و مقاومة الحاكم الجائر .

– " سعيد بن المسيب " (٩٣ هــ) [٢] :–

و هــو فقيه ورع ، كره التردد على مجالس أصحاب السلطة قائلاً : " إذا رأيتم العالم يغشى مجلس الأمراء فاحذروا

---

[١] راجــع تفصــيلاً بصــدد هذه المراحل : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، من ص ٢٩٢ إلى ص ٣٧٠ .

[٢] انظــر : نفــس المــرجع الســابق ، ص ٣٠٣ و ما بعدها . و كذلك : د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

مـــنه فإنه لص " ، و حدث مرة أن أرسل إليه " عمر بن عبد العزيـــز " (خلـــيفة المســـلمين آنذاك) رسولا فانصرف من المسجد ، و لم يقبل المكوث فيه إلا بعد أن شرح له " عمر بن عـــبد العزيز " بنفسه أنه جاء مستفسراً يسأله بعض المسائل ، حينـــئذ فقط بقى ليسمع له . و موقفه هذا و عبارته تلك يدلان على وضع " الإمامة " عنده ، فهو كالسيف المسلط على رقبة الحاكم إن هو خرج عن شرعيته ، كما رفض " ابن المسيب " أن يـــأخذ البـــيعة لابـــنى " عـــبد الملـــك بـــن مـــروان " (الوليد و سليمان) ، مستشهداً بحديث الرسول (ﷺ) : " إذا كانت بيعتان فى الإسلام فاقتلوا الأحدث منهما " . و لقد أصر على عدم البيعة رغم بطش " عبد الملك بن مروان " .

- " سعيد بن جبير " (٩٥ هـــ) [١] :-

و هـــو ممن خرجوا فى حركة " عبد الرحمن الأشعث بن قيس " – و تلك الحركة كانت ضد الحكم الأموى ، و كان " الأشعث "معتزلياً ، و لكن لا يعنى وقوف " سعيد بن جبير " إلـــى جانـــبه هنا أنه كان ينتمى إلى " المعتزلة " بل جاء ذلك نتيجة لظلم و جور " الحجاج " . و عندما قتل " الأشعث " هدد

---

[١] انظـــر : نفـــس المرجع السابق ، ص ٣٠٨ و ما بعدها . و كذلك : د. محمد عمارة ، الإسلام و الثورة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩ ، ص ١٠٣ .

" الحجاج " كل من يؤوى " ابن جبير " بهدم داره ، و على الـــرغم من وقوف رجال شرطة " الحجاج " إلى جانب " ابـــن جبـــير " إلا أنه سلم نفسه طائعاً ، و قتل على يد " الحجـــاج " و قد أعطى مثلاً فذا فى الوقوف أمام الحكومة الجائرة غير مقصر عن أداء واجب : " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " الذى كلفه حياته .

- " الحسن البصرى " (١١٠ هـــ) [1]:-

عاش " الحسن البصرى " حقبة فتن و ثورات بدأت بمقـــتل " عـــثمان " و امتدت إلى حكم الأمويين فى أقسى مظاهـــره و أعـــنف صـــوره . فقـــاد حملة شعواء على " الخوارج " ، و " الشيعة " معاً ، حتى قال : " لا تجالسوا أصـــحاب الأهواء ، و لا تجادلوهم و لا تسمعوا منهم " . و قـــال بأن الإمام ليس إلا واحداً من المسلمين ، و من ثم لـــيس معصـــوماً رداً علـــى الشـــيعة ، كما رفض فكر " الخوارج " خشية الفتنة التى عاصرها ، و مع هذا لم يمتنع قط عن قول كلمة الحق للسلطان إن جار ، فلقد وقف فى

---

[1] انظـــر : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٢٩٣ و ما بعدها . و كذلك : د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق ، ص ٣٥٨ .

وجــه " الحجــاج " ليقول له : " يا أفسق الفاسقين ، و يا أخبــث الأخبثيــن ، فأمــا أهل السماء فيمقتونك و أما أهل الأرض فيلعــنونك " ، و قال " للحجاج " و هو فى نهاية أيامه عندما زادت عليه آلام المرض : " كنت نهيتك أن تتعرض إلى الصالحين فلججت " . كما لم يقصر " البصرى " فى أداء النصــيحة للحكام و وصاياه إلى " عمر بن عبد العزيز " خير دليل على ذلك .

- الإمام " أبو حنيفة " (١٥٠ هـــ) [1] :-

و هــو شــيخ فقهاء العراق و إمام القياس ، عذب مرتين مرة فــى الحكــم الأموى و أخرى فى الحكم العباسى ، ففى المرة **الأولــى** : عَــرض الأمويــون بواسطة عاملهم " أبى هبيرة" "وظــيفة " القضاء " عليه فرفض حتى لا يكون أداة خبيثة فى يــد الحــاكم فيقتل من يشاء بقضائه ، فحبس و عذب عذاباً شديداً ، و لما خشى الحكم الأموى موته أفرجوا عنه و هو ما زال على رفضه و آوى إلى بيت الله الحرام سنة ١٣٠ هـــ . و **المــرة الثانــية** : كانــت إبــان الحكم العباسى فى عهد " المنصور " الذى ضاق به ذرعاً ... حيث سأله ذات يوم : مــا تقــول يــا شــيخ ألسنا فى خلافة نبوة ، و بيت أمان ؟

---

[1] راجــع فــى هذا الصدد : أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق ، جـــ ٢ ، من ص ١٦٦ إلى ص ١٧٤ .

فقـــال : إنهم شرطوا لك ما لا يملكون ، و شرطت عليهم ما ليس لك ... " و كان ذلك بمناسبة انتقاض أهل الموصل لبيعة " المنصور " خليفة للمسلمين فاشترط على كل من ينتقض أن يحـــل دمـــه ، فجـــاء رأى " أبـــى حنيفة " كالصاعقة بالنسبة " للمنصـــور " . و كانـــت كلمـــته تلك كلمة حق عند سلطان جائـــر . و لما ضاق " المنصور " "بأبى حنيفة " دعاه للقضاء فقـــال : " لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك و على ولدك و على قوادك و ليست لى هذه النفس " ، و علـــيه رفض القضاء ، و تكرر عرض القضاء عليه فكرر الرفض حتى حبسه " المنصور " و عذبه و كان يأمر بضربه كـــل يـــوم عشرة أسواط حتى أشرف على الهلاك ، فأخرجه المنصـــور ، و مـــنعه مـــن الـــدرس و الإفتاء .. و قد مات " أبو حنيفة " بعد ذلك بقليل ، و قد أوصى ألا يدفن فى مقبرة جرى فيها غصب ، أو اتهم الأمير فيها بغصب ، و لذلك قال " المنصور " : " من يعذرنى من " أبى حنيفة " حياً أو ميتاً " .

- الإمام " مالـــك " (١٧٩ هـــ) [١] :-

و هـــو إمـــام دار الهجرة ، عاصر الحكم الأموى فى ازدهـــاره و فى أفوله ، كما عاصر الحكم العباسى فى أوج

---

[١] انظـــر : نفـــس المـــرجع الســـابق ، ص ٣٠٣ و ما بعدها . و كذلك : د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

قوتــه ، و فــى عهد " المنصور " لاقى محنته : فقد ضرب بالسياط بضراوة و قسوة و عذاب عذاباً شديداً ، و سبب ذلك نهــى " جعفر بن سليمان " والى المدينة " مالكاً " عن الحديث النــبوى : " ليس على مستكره طلاق " ، و لكنه لم يأبه بنهيه و ظل يحدث الناس بهذا الحديث الذى به أصبحت بيعة الناس " للمنصــور " بــيعة مكــره ، لأنها تمت عن طريق الضغط و الإرهاب . فإرغام الناس على حلف يمين الطلاق باطل إن وقــع ، و كذلك بيعة المنصور أصبح الناس بصددها فى حل مــنها ، و من ثم فقد نقضت من أساسها و انمحى أثرها . من هــنا فــإن " مالكــاً " لم يبال أمراً و لم يمتنع عن قول كلمة الحق ، لأنه لو امتنع لاعتبر نفسه عاصياً لأن الرسول (ﷺ) قــال : " لعن من يكتم علماً " . و على ذلك عذب مالك عذاباً مبرحاً .

- " أحمد بن حنبل " (٢٤١ هــ) [١] :-

و هــو نمــوذج للفقيه الذى يقف دون رأيه مجاهداً ، حيث لم يأبه لما ألم به من محن و عذاب كاد يودى بحياته فى ســبيل ذلــك ، فــرفع صوته بعزم و تصميم فى وجه الحاكم

---

[١] راجــع بشأن أحمد بن حنبل: أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ . و د.مصطفى حلمى، المرجع السابق ، ص ٣٤٥ و ما بعدها ، و كذلك د. نيفين عبد الخالق ، المرجع السابق، ص ٣٦٧ .

الجائر فى أعتى مظاهر استبداده . و تبدأ محنته بإعلان من " المأمون " سنة ٢١٢ هـ بأن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق [1] ، و لقد دعا " المأمون " سنة ٢١٨ هـ الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة ، و من خالفه عذب . كما كان " المأمون " لا يعين أحداً فى المناصب العامة إلا من يقول ذلك القول ، و لا تقبل شهادة شاهد فى أى قضية إلا إذا كان يقول ذلك القول . و قد أحضر " المأمون " الفقهاء و المحدثين و فيهم " أحمد بن حنبل " و أنذرهم بالعقاب إن لم يقروا بما طلب منهم فنطقوا بما طلب إلا أربعة أصروا على موقفهم إصراراً جريئاً هم : " أحمد بن حنبل ، و محمد بن نوح ، و القواريرى ، و سجادة " ، فشدوا بالوثاق و كبلوا بالحديد ، و باتوا مصفدين بالأغلال و قد أجابهم بعد ذلك " سجادة " و " القواريرى " ، إلا " أحمد بن حنبل " و" محمد بن نوح " الذين سيقا فى الحديد ليلتقيا " بالمأمون " ، و قد استشهد " ابن نوح " فى الطريق و بقى " أحمد " يسام العذاب و الهوان فى سبيل عقيدته . و لما مات " المأمون " ترك وصية لمن بعده (المعتصم) فى الاستمرار على هذا

---

(١) و الذين قالوا بأن القرآن مخلوق هم " المعتزلة " . ذلك أن مذهبهم كان يقضى بوجود صفات أزلية منفصلة عن الذات – أى أن هناك ما هو أزلى إلى جانب الخالق ، و من هنا جاء قولهم بخلق القرآن . و لقد اتفق السلف على أن كلام الله (القرآن) منزل غير مخلوق ، و أنه لا تلازم بين أن يكون القرآن غير مخلوق و أن يكون قديماً . انظر : د.محمد كفافى ، فى علوم القرآن ، دار النهضة ببيروت ،١٩٧٧ ، ص ٢٣ .

النهج ، و لهذا امتدت المحنة " بأحمد " و غيره من الفقهاء و المحدثين . فبعد وفاة " المأمون " زج به فى غيابات السجن و استمر فى العذاب بالضرب بالسياط المرة بعد الأخرى فلما استيئسوا منه أطلقوا سراحه ، ثم جاء " الواثق " بعد " المعتصم " و الوصية قائمة فأعاد المحنة على " أحمد " ، و لكنه لم يأمر بضربه بالسوط لما رأى أن ذلك قد زاد منزلته عند الناس فمنعه من الاجتماع بالناس و التحديث و الفتوى . و هكذا ضرب " ابن حنبل " مثلاً لصلابة " أهل السنة و الجماعة " فى تمسكهم بالعقائد الإسلامية الصحيحة ، و لم يقصر فى أداء واجب " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " . و من جملة ما سبق فإن فقهاء " أهل السنة و الجماعة " قد وقفوا بالمرصاد للحكام إذا ما انحرفوا عن الكتاب و السنة ، ففى عهد الحكم الأموى ، و الحكم العباسى وقفوا معارضين لسياسة الحكام و الأمراء فى عصورهم المختلفة ، بل و غير مقرين لنظم الحكم نفسها التى بمقتضاها وصل هؤلاء إلى مرتبة الأمر و النهى . و أما عن جمهور المسلمين فقد ابتعدوا عن الغلو فى كل شئ مفضلين الاعتدال فى الرأى و العمل ملتزمين بالكتاب و السنة ، و إذا ذكر ما كان من الصحابة من اختلاف كان قولهم : " تلك دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا " [1] ، و معظمهم لا يرى

---

[1] و تنسب تلك العبارة لخليفة المسلمين " عمر بن عبد العزيز " نقلاً عن : د. الريس المرجع السابق ، ص ٦٢ .

الخروج على الحاكم إلا إذا كان ثمة كفر بواح عندهم فيه من الله برهان . و على الرغم من تعرض أئمة و فقهاء " أهل السنة " للمحن و التعذيب إلا أنهم لم يقروا الخروج على الحاكم إلا بوجود كفر ظاهر . من هنا كانت الصيغة العامة لجمهور الفقهاء و من ورائهم جمهور المسلمين الذهاب إلى أن العلم و العمل أجدى و أنفع من الجدل و النقاش [1] .

- المرحلة الثانية لتطور مذهب " أهل السنة و الجماعة " (الأشاعرة) :-

لقد وقف أهل السنة طويلاً أمام " علم الكلام " [2] نابذين أصحابه مبتعدين عن الخوض فيه ، ثم دخلوا الميدان حينما قويت شوكة المنابذين لهم و المعاندين للعقيدة السليمة التى اعتنقها و حافظ عليها السلف . فبداية قالوا : نؤمن بما ورد فى الكتاب و السنة و لا نتعرض للتأويل . فجاءت فرقة " المعتزلة " التى أقرت الجدل ، و اعتمدت على العقل و استبعدت النقل ، فتركت الحديث و تحاملت على المحدثين فكذبتهم و أولت المتشابه من آى القرآن الكريم تأويلاً لم يقره

---

[1] راجع فيما تقدم : د. العوا ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ .

[2] يقول " ابن خلدون " عن علم الكلام : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية و الأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنة " . انظر : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٢٣ .

أهـــل الســـنة . و أمـــام هـــذا جاء " الأشعرى "[١] ليرد على " المعـــتزلة " ، و لـــيربط بيـــنه و بيـــن السلف برباط النقل و العقـــل معاً ، أو على حد تعبير " الغزالى " : " ليربط بين الشرع المنقول ، و بين الحق المعقول "[٢] ، و تبعاً لذلك راح " علـــم الكـــلام " يعـــد مـــن العلوم الشرعية إذا وافق الكتاب و السنة فإذا افتقد هذا الشرط اعتبر ككلام أهل الاعتزال .[٣]

و هكـــذا فـــإن ظهور المذهب الكلامى السنى على يد " الأشـــعرى " ، كـــان نتيجة طبيعية حتمتها الظروف الفكرية الســـائدة وقتئذ ، و يصور " الأشعرى " نظرته إلى المتكلمين مـــن " أهـــل الســـنة " بقوله : " و يعرفون حق السلف الذين اخـــتارهم الله ســـبحانه و تعالى لصحبة نبيه (ﷺ) و يأخذون بفضـــائلهم و يمســـكون عما شجر بينهم صغيرهم و كبيرهم و يقدمـــون " أبـــا بكر " ثم " عمر " ثم " عثمان " ثم " علىّ " رضـــوان الله عليهم[٤] . و المتكلمون من " أهل السنة " كذلك يوجـــبون " الإمامـــة " و يـــتفقون مـــع السلف فى كل كبيرة

---

(١) وهو " أبو الحسن الأشعرى " ولد عام ٢٦. هـ ، وهو مؤسس مذهب الأشاعرة " . لمزيد من التفصيل بشأنه راجع : د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨. ، ص ٣١١.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلف حجة الإسلام " الغزالى " : الاقتصاد فى الاعتقاد ، مكتبة الجندى بمصر ، طبعة ١٩٧٢ ص ٧ .

(٣) لمـــزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٨٣ ، ص ٣٨٤ ، و كذلك : أحمد أمين ، المرجع السابق ، من ص ٦٥ إلى ص ٨٨ .

(٤) انظر : الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ، ص ٢٩٤ .

و صغيرة فيها . غير أنهم قدموا الحجج و البراهين من الكتاب و السـنة لـيردوا بهـا علـى الفـرق الخارجـة علـى الجماعة ، حيث دللوا على أن " الإمامة " بالاختيار لا بالنص كما قالت " الشيعة " و أن الإمام غير معصوم .

و لقـد قـدم الفكر الأشعرى صورة جلية للمرونة فى موضـوع " الإمامـة " تلك المرونة التى تنبع من وضعها – عـنده – مـن الفروع لا من الأصول ، و من ثم فلم يقف " الأشـاعرة " (المتكلمون من أهل السنة) جامدين عند النص و العصـمة حال " الشيعة " . ذلك أن " الإمامة " – عندهم – تعقد أصلاً " بأهل الحل و العقد " ، و هم الذين يقومون بعزل الأمـام مـتى ثبـت لهـم انحرافه عن الكتاب و السنة . بل و أوجبوا العزل للحاكم على أفراد الأمة جميعاً متى قصر فى ذلـك " أهـل الحـل و العقد " . و لقد تكلم " الأشاعرة " عن الأسـباب الموجـبة لعـزل الحـاكم كالإنسلال عن الإسلام أو الجنون المطبق ... كما ذهبوا لخلع الإمام بالفسق إذا تأكد " لأهـل الحل و العقد " فسقه ، و اشترطوا عدم البيعة لفاسق ابتداء . و لقد ربط " الأشاعرة " الخروج على الإمام بمصالح المسلمين التى تقرر الخروج من عدمه [١] .

---

[١] راجـع فيما تقدم . د. مصـــطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ ، و من ص ٤٤١ إلى ص ٤٤٣ .

هـــذا و لقد كان لمذهب " الأشعرى " أنصار كثيرون ، فجـــاء بعـــده من تعصب لرأيه لا فى النتائج فحسب بل و فى المقدمات ، و أوجب اتباعه فى المقدمة و النتيجة معاً و على رأســـهم " أبـــو بكـــر الباقلانى " - ٤٠٣ هـــ [١] ، الذى نقح " بحـــوث الأشعرى " مع مغالاة من جانبه فى الاتباع و التأييد و النصرة ، ثم جاء " الغزالى " – ٥٠٥هـــ ، الذى رفض أن يســـلك مسلك الباقلانى ، على أساس أن المقدمات العقلية التى بـــدأ بهـــا " الأشـــعرى " لم يأت بها الكتاب أو السنة ، و من المحـــتمل أن يصـــل آخـــر إلى دلائل و بينات لم يتجه إليها " الأشـــعرى " عـــند انطلاقه من مقدمات أخرى ، و ليس من شـــر فـــى الأخذ بها ، ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نـــتائج . كما أكد " الغزالى " على أن الدين قد خاطب العقول جمـــيعاً ، و أن علـــى الـــناس أن يؤمـــنوا بما جاء بالكتاب و الســـنة ، و أن يقـــروه بما يشاءون من أدلة . و من هنا لم يكن " الغزالى " تابعاً " للأشعرى " بل نظر نظرة فاحصة ، لا نظـــرة تابع مقلد ، فوافق " الأشعرى " فى أكثر ما وصل إليه و خالفه فى بعض ما رآه واجب الاتباع (حتى رماه كثيرون من أنصار " الأشعرى " بالكفر و الزندقة) [٢] .

---

[١] لمـــزيد مـــن التفصـــيل فى هذا الصدد انظر : الباقلانى ، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة و الرافضـــة و الخـــوارج و المعتزلة ، ضمن مرجع : يوسف أيبش ، نصوص الفكر السياسى الإسلامى- " الإمامة عند السنة " ، دار الطليعة ببيروت ، ١٩٦٦ ، من ص ١ إلى ص ٢٩

[٢] انظر : أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق، ج١ ، ص ١٩٠ ، ص ١٩١ .

- تصـــور " الغزالى " - ٥٠٥ هـــ " لشرعية السلطة فى الإسلام " :-

و هـــو الإمام " أبو حامد محمد بن محمد الغزالى " ، صـــاحب كتاب " إحياء علوم الدين " ، و مؤلفات أخرى منها مؤلفـــه " فضـــائح الباطنية " [١] ، و الذى أوجب فيه الخلافة و أفـــرد فصـــلين فـــى الـــباب السابع منه فى إبطال النص و العصـــمة للإمام ، كما عرض فى الباب التاسع منه لشروط يجب أن تتوفر فى الإمام (منها : النجدة - الكفاية - الورع - العلـــم) ، كمـــا عـــرض فى الباب العاشر من نفس الكتاب " فضائح الباطنية " للوظائف الدينية للإمام ، و التى بالمواظبة عليها يدوم استحقاقه الإمامة ، كما لم يهمل الوظائف الدنيوية (الـــتى أســـماها بالوظـــائف العملية) ، و كل هذه الوظائف (الدينـــية و الدنـــيوية) تدور حول إقامة دين الله فى الأرض و تدبير مصالح المحكومين .

أما مؤلفه الجامع " إحياء علوم الدين " فقد ضمنه كتاباً فـــى " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " [٢] ، قال فيه : " قـــد ذكـــرنا درجـــات الأمر بالمعروف و أن أوله التعريف

---

[١] انظر : الغزالى ، فضائح الباطنية ، حققه عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

[٢] انظـــر : الغزالى ، إحياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب ، الجزء السابع ، من ص ١١٨٥ إلى ص ١٢٧٤ .

و ثانيه الوعظ و ثالثه التخشين فى القول و رابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب و العقوبة . و الجائز من جملة ذلـك مـع السـلاطين الرتبـتان الأولـيان و هما التعريف و الوعـظ . و أمـا المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السـلطان ، فـإن ذلك يحرك الفتنة و يهيج الشر و يكون ما يـتولد مـنه مـن المحذور أكثر ، و أما التخشين فى القول كقولـه : يا ظالم يا من لا يخاف الله و ما يجرى مجراه ، فذلك إن كان يحرك فتنه يتعدى شرها إلى غيره لم يجز و إن كـان لا يخـاف علـى نفسه فهو جائز " . و معنى ذلك أن " الغـزالى " يـرى أن تغيير المنكر و بالذات مقاومة الحاكم الجائـر (بالمـنع و القهر) لا يجوز لكون ذلك يحرك الفتنة سواء كان ذلك بواسطة آحاد الناس أو جماعتهم . و الحق أن " الغـزالى " قـد أخذ على مسئوليته الشخصية تحريم مقاومة الحـاكم مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو التخشين فى القول (مخالفاً بذلك جمهور " أهل السنة " الذى أجاز مقاومة الحاكم الجائـر) . و يـتفق " الغـزالى " فى ذلك مع من كتب كتباً مجـاراة و مداراة للحاكم ، و مرد ذلك إلى أن " الغزالى " قد عـاش فـترة لا يسـتهان بها من حياته يعمل بالتدريس فى المدرسـة النظامـية فـى بغـداد و الوثيقة الصلة بالسلطنة السلجوقية فكان لا مناص من أن يتحاشى غضب الحاكم . هذا و لا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نحترم رأى " الغزالى " ما دام

أنـــه رأى شخصـــى يقيمه صاحبه ، على أساس اجتماعى لا ديـــنى فهـــو لم يقدم فى ذلك سنداً من الكتاب أو السنة لتحريم واجـــب المقاومة ، و إنما يعرض – كما يبدو من عباراته – علـــى أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هى الخوف مـــن تحريك " الفتنة و تهييج الشر و من أن يكون المتولد منه من المحذور أكثر " [1] .

– المـــرحلة الثالـــثة مـــن تطور مذهب " أهل السنة و الجماعـــة " (مذهـــب أهل السنة و الجماعة فى صورته الأخيرة) :-

لقـــد اســـتمد الســـلف – و هـــم جمهـــور المســـلمين (أهـــل السنة و الجماعة فيما بعد) تصورهم لشرعية الإمام مـــن الكـــتاب و السنة ، فالتصقوا بالنص التصاقاً تاماً ثم جاء " الأشـــاعرة " فاســـتخدموا المـــنهج الكلامى لدحض نظرية " الشـــيعة " ، بعد أن أدخل " الشيعة " الإمامة ضمن العقائد ، بيـــنما هـــى عند جمهور المسلمين مشكلة عملية . ثم جاءت مـــرحلة بلورة مذهب " أهل السنة و الجماعة " على يد " ابن تيمية " ، حيث كانت الفرق الخارجة على الجماعة قد استفحل خطـــرها (مع العلم بأن " أهل السنة " على طول تاريخهم قد

---

[1] انظر : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحـــكومات الجـــائرة ، مرجع سابق ، ص ٣٦ ، ص ٣٧ .

وقفـــوا بالمرصـــاد للنزاعات و العقائد المخالفة و معارضتها و نقـــض دعائمهـــا) . و لقد كان منهج " ابن تيمية " يتحدد فى : استخدام العقل فى خدمة الشرع و قد سبقه " الأشاعرة " فـــى ردهم على " المعتزلة " فى ذلك ، إلا أنه اتجه بشدة إلى الكـــتاب و السنة لإصلاح ما أفسده الغلاة من كل الطوائف ، معلقـــاً علـــى منهج " الأشاعرة " ناقداً لهم (نقداً رقيقاً) فى مؤلفـــه " منهاج السنة " ، حيث قال عن " الأشعرى " أنه نشأ فى بيئة كلامية و لم يتسلح بعلوم الحديث و الفقه . و من هنا فالـــتزام " ابـــن تيمية " بالنصوص هو الذى حدد له الطريق و خطلـــه المـــنهج ، حيـــث اســـتوعب المسائل التى تتصل " بالإمامة " و أظهر رأى " أهل السنة و الجماعة " فيها ، كما اســـتوعب الأفكار الفقهية و الكلامية على حد سواء أو بعبارة أخـــرى أضاء النصوص بعقل المحدث الفقيه المتكلم فكان هو الحلقـــة الثالـــثة المتممة لمذهب " أهل السنة و الجماعة " بعد السلف و الأشاعرة [1] .

و مـــن جملـــة المراحل التى مر بها جمهور المسلمين تـــبلور مذهب " أهل السنة و الجماعة " ، الغالب الذى خرج علـــيه " الخوارج – الشيعة – المعتزلة " و تجدر الإشارة هنا إلى أن " أهل السنة و الجماعة " على طول تاريخهم لم يتخلوا

---

[1] راجع فى هذا الصدد : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٤٧٨ .

عن أداء واجبهم المقدس : " الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر " ، حيث كانوا " يلبون نداء الحق دائماً ، فأبدوا الرأى حين كانت هناك حاجة إليه ، و شاركوا بالفعل فى كل موقف ذى بال . و كثير ما أفتى بعضهم فى المسائل المتعلقة بعملية الحكم ، و ظلم الولاة و الحكام ، و ثورة المحكومين و خلعهم الإمام ، على أن هذا لم يكن هو الصبغة العامة " لأهل السنة و الجماعة " ، إذ كان الرأى الغالب هو الإعراض عن مقاومة الحاكم بالسيف طالما أن ذلك يجر وراءه الفتن التى تتضاءل عندها ويلات الجور و الظلم ، فكانوا يختارون أهون الشرين و يقبلون أخف الضررين مطبقين قاعدتهم الفقهية الشهيرة "إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما " . هذا و لقد بقى التراث الفقهى لفقهاء " أهل السنة " حتى اليوم مثلاً للاعتدال فى فهم الأحداث ، و وزن الأمر بميزان الإسلام و البعد عن انحرافات الغلاة من الفرق المختلفة فى جميع مواضع الخلاف " [١].

- " الإجماع " عند " أهل السنة " :-

و يعد " الإجماع " الخط الذى اشترك فيه فقهاء " أهل السنة و الجماعة " (الإجماع على الأصول) ، فيرون

---

[١] انظر : د. العو ، مرجع سابق ، ص ١٢١ . و لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى د. صلاح الدين دبوس ، الخليفة : توليته و عزله ، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق - جامعة الاسكندرية) ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ، ص ٣٦٨ ، ص ٣٧٣ .

بعصمة الجماعة(لا بعصمة الفرد كما ذهب إلى ذلك الشيعة) ، و يعرف " الشافعى " " الإجماع " بقوله : " من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، و من خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها ، و إنما تكون الغفلة فى الفرقة ، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غافلة عن معنى كتاب الله تعالى " [١] .هذا و تأتى حجية " الإجماع " من قوله تعالى : " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله " [٢] ، " و كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس " [٣] ، و قول الرسول (ﷺ) : " إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة " [٤] ، "سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها " [٥] ، أما من خرج عن الجماعة و أراد الفرقة فإن جزاءه كما يلى : " و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيراً " [٦] ، وقول الرسول (ﷺ) : " من خرج

---

[١] انظر : رسالة الشافعى فى أصول الفقه نقلا عن د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

[٢] سورة آل عمران ، الآية ١١٠

[٣] سورة البقرة ، الآية ١٤٣

[٤] أخرجه ابن حنبل فى مسنده ، و الترمذى فى صحيحه .

[٥] أخرجه الدارمى فى مسنده .

[٦] سورة النساء ، الآية ١١٥

عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه "[1] .

ففـــى عصر الشيخين (أبى بكر و عمر) اجتمع أمر المســلمين ، و فقهاؤهم معروفون و طريقة الحكم شورى لا يستبد الخليفة دونهم بالأمر ، حيث يستطيع أن يستطلع آراءهم جمـيعاً فيسهل تصور إجماعهم . أما بالنسبة لعصر " ما بعد الشـيخين " فقـد اتسعت الرقعة الإسلامية و انتقل الفقهاء إلى بـاقى الأمصـار ، و كـثر الفقهـاء إلـى حد يصعب معه حصـرهم ، و ظهر اختلاف فى الميول السياسية . و بصفة عامـة يرتبط فقهاء " أهل السنة " جميعاً " بالإجماع " بمعناه العريض فاتسعت نظرتهم إلى " الإجماع " حتى أطلق عليهم "أهـل السنة و الجماعة " ، و لقد برهنوا على أن " الإجماع " قـاعدة لصحة " الإمامة " ، خاصة و أن " الإمامة " كما قال " ابن خلدون " قضية مصلحية إجماعية[2] . و هذا " الإجماع " عند أهل السنة " يعتمد فى فكرته على أنه إجماع المجتهدين فـى عصـر مـن العصور على حكم شرعى ، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة ، و ممثلوا الأمة هم " أهل الحل و العقد" – أو بعـبارة أخـرى هـم أهل الفتوى ، و هم الخاصة من المسـلمين المتفقهيـن فى الدين المستنبطين لأحكامه : " و لو

---

[1] أخرجه النسائى فى سننه .

[2] انظر : مقدمةابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ .

ردوه إلـــى الرســول و إلـــى أولـــى الأمر منهم لعلمه الذين يســـتنبطونه مـــنهم [١] ، " و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر " [٢] ، كما اتخذوا إجمـــاع الصحابة على " أبى بكر " ثم الخلفاء الثلاثة من بعده دلـــيلاً على ثبوت " الإمامة " عن طريق الإجماع و ليس عن طريق النص [٣] .

و هكذا أصبح الإجماع بواسطة أهل الرأى و الاجتهاد عـــند " أهـــل الســـنة " مصـــدراً مـــن مصـــادر التشـــريع (بعد الكتاب و السنة) ، فالعلم وفق هذه القاعدة يناط بقاعدة عريضـــة مـــن المســـلمين ، فيصـــبح فـــى مقدورهم البحث و اكتســـاب المعـــارف ، كما أن كثرتهم العددية مع إجماعهم علـــى مسألة من المسائل تنزع عنهم احتمال الخطأ و تضفى على إجماعهم هيبة العصمة . و بصدد " الإمامة " فهى قضية مصلحية إجماعية (كما قال " ابن خلدون ") . و لقد اشترط " أهـــل الســـنة و الجماعـــة " أن يكـــون الإمام فقيهاً مجتهداً (كما اشترط " الباقلانى " شرط الافتاء للإمام حيث قال : إن الغـــرض مـــن نصـــب الأئمة هو تنفيذ الأحكام التى وردت

---

[١] سورة النساء ، الآية ٨٣ .

[٢] سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .

[٣] راجع فيما تقدم : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٥٤ .

بالكتاب و السنة)[1] . و من هنا فإن الجماعة الإسلامية (حكاما و محكومين) بفهمها للتراث ، و تمسكها به و عضها عليه بالنواجذ كما أوصاها معلمها الأول(ﷺ)هى التى ستمثل الإسلام من جيل إلى جيل و تحافظ عليه[2] .

- " مبدأ الشرعية " عند " أهل السنة و الجماعة " :-

لقد حدد الفقه الإسلامى (قبل مجىء" مونتسيكو " و غيره بأكثر من ألف سنة) النطاق القانونى لتصرفات الحاكمين و المحكومين على السواء ، و فرض عليهم جميعاً الالتزام به و حراسته و دفع أى تجاوز لحدود الله ، و إلى جانب ذلك قامت رقابة " الرأى العام " المسلم بدور فعال فى حراسة حدود الله ، و ما ذلك إلا نتاج لغرس عقيدة الإيمان و أخلاق المؤمنين فى النفوس و التى تغنى عن أى نظام قانونى . ذلك أن أساس نجاح أى نظام سياسى يعتمد بالدرجة الأولى على تربية الأفراد و غرس قيم و مبادئ ذلك النظام فى نفوسهم .

---

[1] انظر : الباقلانى ، التمهيد فى الرد على الملحدة ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

[2] راجع فيما تقدم : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٦٠ ، ص ٣٦٣ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٩ ، و بصدد الإجماع بصفة عامة ارجع إلى : د. عبد الفتاح حسينى الشيخ ، الإجماع ، دار الاتحاد العربى ، ١٩٧٩ . و كذلك : محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة و شريعة ، دار الشروق ، ١٩٨٧ ، ص ٥٤٤ .

و فقهاء أهل السنه و الجماعه في تصورهم لعلاقه الحـــاكم بالمحكومين انطلقوا من الكتاب و السنة لينتهوا إلى **أولاً** : أن " الإمامـــة " تعـــنى خلافـــة النبوة فى حراسة الدين و سياســـة الدنيا [1] . و هذا التعريف " للإمامة " لديهم صادر عـــن فكرتهم لدور الإمام من حيث قيادته للمسلمين و تطبيق قواعـــد الديـــن و تقـــيده بأحكـــام الشريعة ، و يستدلون على ذلـــك بقولـــه تعـــالى : " إنى جاعل فى الأرض خليفة " [2] و الخلافـــة هـــنا قـــد تكون " خلافة عامة " تهدف إلى إعمار الأرض ، أو " خلافـــة خاصة " على مستوى المجتمع الواحد و تهدف إلى إقامة حدود الله فيه . و إن الذى يتصدى للرياسة العامـــة للمجـــتمع الإسلامى يسمى " خليفة " أو " إماماً " لأنه يتصـــدى لإقامة الدين و رعاية أمور المسلمين نيابة عن النبى (ﷺ). **ثانياً** : أن الحاكم محكوم فى قراراته ، و فى تصرفاته بقـــيم الإسلام و أحكامه كما يدلل على ذلك قوله تعالى : " يا داود إنـــا جعلـــناك خلـــيفة فـــى الأرض فـــاحكم بين الناس بالحق " [3] ، و من ثم فقيام " الخليفة " و استمراره مرتبط بهذا الأمـــر ، وعـــد هـــذا الأمر شرط ابتداء و شرط بقاء بالنسبة

---

[1] انظر : الماوردى، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٣

[2] سورة البقرة ن الآية ، ٣٠

[3] سورة ص ، الآية ٢٦ .

للحـــاكم فـــى ولايـــته . فالإمام " عند " أهل السنة " ترتبط طاعته بالنسبة للمحكومين بالتزامه قيم و أحكام الإسلام .

مـــن هـــنا فـــإن " الإمامة " عند " أهل السنة " واجبة بالشـــرع ، و لقـــد وضـــع فقهاء " أهل السنة " شروطاً فيمن يتولى " الإمامة " [١] – فإن لم تتوفر هذه الشروط فى شخص ما لا تحق له " الإمامة " ابتداء ، و لو فقد بعدها شرطاً يعزل و الذى يقوم بتنصيب الإمام و عزله هم " أهل الحل و العقد " الذيـــن اشترطوا فيهم هم الآخرين شروطاً [٢] ، مع صلاحيات لكـــل مـــن الفريقيـــن (أهل الإمامة ، و أهل الحل و العقد) و مع مرونة فى هذا كله كما تقدم [٣] .

و بصـــدد مســـألة خلـــع الإمـــام ، فـــإن " أهل السنة و الجماعة " يجمعون على خلع الإمام بإنسلاله عن الإسلام ، و كذلـــك إذا ظهرت عليه علامات الاضطراب العقلى أو إذا جن جنوناً مطبقاً ، و يجمعون أيضاً على خلع الإمام بالفسق . ذلـــك أن الفسق يؤدى إلى عدم الثقة فى الإمام ، و من ثم يفقد

---

[1] راجـــع تفصـــيلا بصـــدد هـــذه الشروط : د. سليمان الطماوى ، السلطات الثلاث ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٩ ، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٦ .

[2] راجع تفصيلاً بهذا الصدد : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٨٨ ، ص٢٣ .

[3] لمزيد من التفصيل بهذا الشأن (الإمامة) ارجع إلى :-

- Elsanhouri, Le Califat, son évolution vers une societé des nations orintales, These de doctorat, Paris, 1926pp210-244.

أهــم عناصر قيادته و هو عدم رضا المحكومين به ، و تبعاً لذلــك فــإن خلعــه واجــب يكلف به " أهل الحل و العقد " (كفــرض كفاية) فإن قصروا صار الأمر فرض عين على الكافة [1] .

و بصفة عامة فقد اقترنت مسألة الخروج على الحاكم و خلعه بحركة " الخوارج " ضد الخليفة " علىّ " ، و لكننا لم نجد لها صدى عند " أهل السنة " بمفهومها عند " الخوارج " ، لأنهــا كانت – عندهم – بمثابة حركات ثورية و اضطرابات هوجاء لا تراعى مصالح المجتمع الإسلامى ، و إنما تستهدف الخــروج على الإمام و خلعه فحسب ، دون مبالاة بما تؤدى إلــيه هــذه الحــركة من أضرار تعود على المسلمين بتفرق جماعتهم ، و تفتت وحدتهم . أما " أهل السنة و الجماعة " فقد كــيفوا نظريــتهم فــى الخلع وفق مصلحة الأمة و بما يعود علــيها من النفع (أو ما يسببه الخروج على الإمام من وقوع ضرر) ، و هذا هو خطهم العريض الذى يتفقون عليه . هذا و " الإمامــة " عــند " أهل السنة " لا تترك بما لها من أهمية خطــيرة دون إحاطــتها بضمان الاستمرار و كفالة الطمأنينة للمجــتمع الإســلامى ، و استقرار الإمام فى منصبه ، بحيث يتمكن من أداء واجباته ، مادام لم يقترف سبباً يوجب الخلع ،

---

[1] لمــزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ص ٤٤٢ وما بعدها .

و الــذى هــو إجراء استثنائى قد يهز كيان المجتمع . و لهذا وضـع " أهل السنة و الجماعة " قيوداً كثيرة ، فلم يوافقوا على الخلــع إلا بالطــريقة التى تحفظ للمجتمع الإسلامى وحدته ، و تحقــق له مصلحته [١] . و هنا يقول السيد " رشيد رضا " : " إن أهــل الحــل و العقد يجب عليهم مقاومة الظلم و الجور و الإنكــار علـــى أهلـــه بالفعل و إزالة سلطانهم الجائر و لو بالقــتال إذا ثبــت عندهم أن المصلحة فى ذلك هى الراجحة و المفسدة هى المرجوحة " [٢] .

و نظــراً لأهمية فرقة " أهل السنة و الجماعة " ، على أســاس أنها تمثل جمهور المسلمين ، نعرض هنا و بالتفصيل لسند الشرعية وأبعادها لدى فقهائها .

- ســند الشــرعية و أبعادهــا لــدى فقهــاء " أهل السنة " :-

و بـــادئ ذى بدء نميز هنا بين الفكر الإسلامى الأصيل ، و بيــن المفكريــن الإســلاميين ، فالفكر السياسى الإسلامى الأصــيل هــو الــذى يرتكــز إلى أصول العقيدة و الشريعة الإســلامية (القــرآن و السنة) . ثم يأتى بعد ذلك المفكرون

---

[١] انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٤٤٥ .

[٢] انظر : محمد رشيد رضا ، المرجع السابق، ص ٤٩ .

الإســلاميون الذيــن يــنطلقون من القرآن و السنة مستنبطين الأحكام التى هى من وجهة نظر كل منهم تمثل الإسلام ، مع اختلاف انتماءاتهم إلى الفرق الإسلامية .

و هــنا نقــرر (إعمــالاً للموضــوعية) أن مفكرى " أهــل الســنة و الجماعة " لم يكونوا على درجة واحدة فى تمثيلهم للأصالة المستمدة من الكتاب و السنة . ذلك أن بعضاً من مفكرى " أهل السنة " قد تأثر فى كتاباته تأثراً بالغاً بالفكر الــيونانى ، كما أن بعضاً من مفكرى " أهل السنة " كذلك لا يمــثلون أدنى أصالة للفكر المستمد من الكتاب و السنة و هم الذيــن كتبوا كتباً مداراة ومراءاة للحكام ، حال " ابن المقفع " (١٤٢ هـــ) فى مصنفه : " الأدب الكبير " ، " و ابن الحداد " (٦٤٩ هـــــ)فــى مصــنفه : " الجوهر النفيس فى سياسة الرئــيس " ، و" الطرطوشــى "[1] (٥٢٠ هـــ) فى كتابه : " ســراج الملــوك " ، و هو على سبيل المثال هنا عرض فى كــتابه هذا لمسألة جور الحاكم بطريقة مباشرة عارضاً رأيه فــيها بصــريح العــبارة ، و يلاحظ أن " الطرطوشى " كان متناقضــاً مــع نفسه ، لا يستقيم مع منطقه إلى النهاية ، فقد خصص فى كتابه هذا باباً " لفضل الولاة إذا عدلوا " حض فيه الســلطان على العدل و حرم عليه الجور ، حيث أكد على أن

[1] و هو أبو بكر بن محمد بن الوليد القهرى الطرطوشى .

السلطان لا تظل سلطته قائمة إلا بقدر حرصه على العمل وفق شرائط العدل و مواثيق الإنصاف ، فإن أخل بذلك زالت عنه السلطة ، فإن ظل قابضاً عليها عد غاصباً لها لا طاعة له على أحد . و لكن " الطرطوشى " أبى أن يتمشى مع منطق فكرته هذه إلى النهاية فراح فى الباب الخامس عشر من كتابه هذا يناقض هذه الفكرة فيقول : " إن من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائراً ... ، الطاعة عصمة من كل فتنه و نجاة من كل شبهة .. " ، و إمعانا فى المداراة و المراءاة للحاكم قال : ".ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها و إن سولت لها أنفسها ، بل عليها الانقياد " ، و قال أيضاً : " إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر و عليه الوزر " ، و تبعاً لذلك يكون " الطرطوشى " قد حرم على المسلمين مقاومة الحاكم الجائر التى أحلها الرسول (ﷺ) ، و حض على مباشرتها .[1]

و هكذا أسقط " الطرطوشى " (و أمثاله الذين كتبوا كتباً مداراة للحكام " كابن الحداد " و " ابن المقفع " و غيرهم) مبدأ الشرعية فى الإسلام بضماناته قاطبة هادفاً التقرب إلى السلطان ، حيث رفض فكرة المقاومة كضمانة للشرعية . من هنا و مع استبعاد من كتب من " أهل السنة " كتباً مداراة

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية ، مجلة كلية الحقوق – جامعة الإسكندرية ، العددان الأول و الثانى ، ١٩٥٢ – ١٩٥٤ ، من ص ١٦٩ إلى ص ١٧١ .

و مـــراءاة للحكـــام (و هم قلة) نصنف مفكرى " أهل السنة و الجماعـــة " إلى ثلاث فرق ، (و معيار هذا التصنيف هو معـــيار مـــنهجى – أى بحســـب منهج كل منهم) على النحو التالى :-

أولاً : فـــريق تأثر تأثراً بالغاً بالفكر اليونانى و على رأســــهم " الفارابى " و هو فريق لا أصالة له فى المنهج ، و أصـــحابه مجـــرد نقلة عن الفكر اليونانى ، و رغم أنهم لم يقدمـــوا شـــيئاً يذكـــر بصدد شرعية السلطة ، إلا أن شمولية عرض موضوع الدراسة تقتضى الإشارة إليهم .

ثانـــياً : فريق يمثله " ابن خلدون " ، حيث راح ينهج مـــنهجاً جديـــداً لـــم يسبقه إليه أحد فى الدراسات الاجتماعية و السياســـية فحيـــن تناول " ابن خلدون " عالم السياسة تناوله بواقعه و ليس بما يجب أن يكون ، مستهدفاً تفسير ظواهره ، فكان بذلك نموذجاً للمنهج العلمى التجريبى فى الفكر السياسى الإســـلامى ، كما قدم " ابن خلدون " انطلاقاً من ذلك تصوراً بصدد " مبدأ الشرعية " نعرض له فى حينه .

ثالـــثاً : فـــريق يمـــثله فقهـــاء الشريعة الذين تناولوا " مـــبدأ الشرعية " بدءاً من الكتاب و السنة ، فاستنبطوا منهما حلـــولاً إسلامية صرفه (أى – بمنهج استنباطى صرف) ،

و فــى مقدمــتهم " المــاوردى " ، و هؤلاء هم الذين يمثلون أصـــالة الفقه السياسى الإسلامى المستمد من الكتاب و السنة كما سيأتى[1] .

أولاً : الفــريق الأول " الـــذى تأثـــر بالفلســـفة اليونانية " :-

لقد عُرفت " الفلسفة " على يد " الإغريق " ، و عرفها " المسلمون " من ثنايا كتابات " أفلاطون " و " أرسطو " حيث انكــب المعنــيون بهــا علــى تــرجمة ما حصلوا عليه من كــتاباتهما ، و علــى رأســهم " الكندى " ، و " الفارابى " ، و " ابــن رشــد " و هــم أصحاب الفكر العقلى الإسلامى فى العصور الوسطى .

ففــى العصــور الوســطى كــان من مظاهر ازدهار المعــرفة الإســلامية – و خاصة المعرفة العقلية – أن تأثر بعــض المفكريــن الإسلاميين بالفكر اليونانى و خاصة فيما يتصل بالفكر السياسى ، فقد اهتم هؤلاء اهتماماً بالغاً بالوقوف علــى فلســفة كل من " أفلاطون " و " أرسطو " فنقلوها إلى العربــية ، و صــنفوا فيها كتباً ، و من ثم لم تكن لهم أصالة

---

[1] لمزيد من التفصيل بشأن هذا التصنيف للمفكرين الإسلاميين انظر للمؤلف : الفكر السياسى الإسلامى ، دار الجامعة الجديدة ، ٢٠٠٢ .

فـيما يتصل بالفكر السياسى الإسلامى ، فهم مجرد ناقلين عن اليونان • اجتهدوا فى تفسير ما نقلوه عنهم و علقوا عليه .

و فيما يلى كلمة موجزة عن كل منهم :-

- " الكندى " (٢٥٢ هـ) :-

و هو " أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى " فيلسوف العـرب الأول ، عاصر " المأمون " و " المعتصم " ، و نقل مـن الـتراث السياسى اليونانى إلى العربية ، ففى رسالة من رسائله عن " أرسطوطاليس " تحدث فى كتابه الثانى من هذه الرسالة عن السياسة ، و سمى هذا الكتاب " بوليطيفى " - أى المدنى ، و عرض فيه لأفكار " أرسطو " السياسية كما هى ، إلا فـى بعض المواضع التى حاول فيها التوفيق بين الإسلام و بين هذه الفلسفة [1] .

- " الفارابى " (٣٣٩ هـ) :-

و هـو " أبو النصر محمد بن محمد طرخان " ، و هو لـيس عربـياً ، مـن بلدة " فاراب " فى " تركستان " ، تعلم العربية و عاش فى بغداد ، و تنقل منها إلى غيرها من بلدان

---

[1] لمـزيد مـن التفصيل بشأن " الكندى " ارجع إلى : د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٣٣٩ ، و كذلك : د. إبراهيم شلبى ، علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

العالم الإسلامى ، و كان شديد الاهتمام فى تعلمه و فى تعليمه و فـــى تصنيفه بالمعارف اليونانية ، و من بين مصنفاته فيما نحـــن بصـــدده : " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، و هو مؤلف قـــدم فـــيه صورة مثالية لمدينة فاضلة على منوال جمهورية " أفلاطـــون " ، و قد تأثر " الفارابى " تأثراً بالغاً " بأرسطو " إلـــى حـــد أنه سئل ذات مرة عن اهتمامه الشديد " بأرسطو " فقـــيل له أيهما أعلم أنت أم " أرسطو " ؟ قال : لو عاصرت " أرسطو " لكنت أكبر تلاميذه [١] .

- " ابن رشد " (٥٩٥ هـــ) :-

و هـــو " أبـــو الوليد محمد بن أحمد بن رشد " ولد فى " قرطـــبة " فـــى " الأندلـــس " سنة ٥٢٠ هـــ ، و تتلمذ فى الفلســـفة على يد " ابن باجة " و فى علوم الدين على يد أئمة المالكية الأندلسيين . و قد أشار " ابن طفيل " على " ابن رشد " أن يقـــوم بشـــرح كتب " أرسطو " فكرس " ابن رشد " لهذا الغـــرض أكـــثر حـــياته ، حـــتى لقب " بالشارح الأعظم " ، و " أعظم مفسرى أرسطو " . و لقد انتقلت تعليقاته و شروحه علـــى مؤلفـــات " أرسطو " إلى أوروبا فى العصور الوسطى

---

[١] لمـــزيد مـــن التفصيل بشأن الفارابى انظر : د. محمد على أبو ريان ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٥٣ ، و كذلـــك : د. إبراهيم شلبى ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٩ . و أيضاً : فاروق سعد ، مع الفارابى و المدن الفاضلة ، دار الشروق ، ١٩٨٢ .

(فـــى وقـــت كانـــت الكنيســـة تـــرفض أفكـــار كـــل مـــن " أفلاطون " و " أرسطو " على اعتبار أنها فلسفات وثنية) ، وتلك التعليقات كان يهدف بها " ابن رشد " إذابة الحاجز بين الفلســـفة اليونانـــية ، و العقـــائد السماوية ، حيث قدم الفلسفة اليونانية فى سياق دينى ، مما جعل الكنيسة تتقبل تعليقاته تلك قـــبولاً حســـناً . و الذى يمعن النظر فى فلسفة " سان توماس الأكويـــنى " يلاحظ أنها استمرار لفلسفة " أرسطو " بعد صبها فـــى قالب مسيحى ، فى وقت كانت تعليقات الفيلسوف العربى " ابن رشد " قد تسربت إلى أوروبا متمتعة بحجية كبيرة [1] .

- مقارنـــة بيـــن " ابـــن رشد " ، و بين " الفارابى " و " الكندى " :-

و إذ عرضـــنا لكـــل مـــن : " الكندى " و " الفارابى " و " ابـــن رشـــد "كفـــريق تأثر بالفلسفة اليونانية ، نأتى هنا لتوضـــيح أهمـــية " ابـــن رشد " فيما قدمه فى هذا الصدد فى مواجهـــة كـــل مـــن " الكـــندى " و " الفارابى " ، و ذلك كما يلى :-

أولاً : تظهـــر أهمـــية " ابـــن رشد " من ناحية تأثره بالفلسفة اليونانية (و ذلك فى مواجهة " الكندى و الفارابى ")

---

(1) لمـــزيد من التفصيل بشأن " ابن رشد " ارجع إلى : د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٥٦٥ ، و د. محمد طه بدوى ، رواد الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص ١١ .

التى شرحها لأوروبا حيث تأثرت أوروبا بنظرته الدينية الدنيوية حتى قرنين مضيا ثم عادت إلى نصوص " أرسطو " الأصلية ، كما لاقت مؤلفاته كذلك ترحيب أوروبا فى خروجها من عصور ظلامها .

ثانياً : يعد " ابن رشد " أفقههم و أعلمهم و أعمقهم فى مجال الفكر الإسلامى ، " فابن رشد " فقيه إسلامى له ثقله (تأثر " بابن باجه " و " ابن طفيل " و هما من فقهاء الأندلس المشهود لهم) ، و فى مؤلف له أسماه : " فصل المقال بين الحكمة (أى الفلسفة) و الشريعة من الاتصال " أقر " ابن رشد " فى مقدمة هذا المؤلف بأن هناك تناقضاً بسيطاً بين الفلسفة و الشريعة ، و لكنه قال : " نحن مأمورون بالنظر فى كلامهم حسب كلام الشريعة فإن اتفق مع ما عندنا فى الشرع قبلناه و شكرناه عليه ، و إن كان مخالفاً للشرع تركناه و عذرناهم " ، مستشهداً بقوله تعالى : " فبشر عبادِ . الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه " [1] .

هذا ، و كل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية ، فى محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية على إطلاقها و بين العقيدة الإسلامية ، قد رفض من

---

[1] سورة الزمر ، الآية ١٧ ، الآية ١٨ .

جانـــب جمهور فقهاء " أهل السنة و الجماعة" على أساس أن الاســـلام مـــنهج مـــتكامل غـــنى عن كل الفلسفات و النظم الوضعية : " إن الدين عند الله الإسلام " [1] .

- ثانياً : الفريق الثانى : " ابن خلدون "(٨٠٨ هـــ) : ـ

ويمـــثل " ابـــن خلـــدون " الفـــريق الـــثانى مـــن " أهـــل الســـنة و الجماعة " ، فهو من ناحية لم يتأثر بالفلسفة اليونانـــية بقـــدر مـــا تأثـــر بهـــا " الكندى " و " الفارابى " و " ابن رشد " ، و من ناحية أخرى لم ينهج نفس منهج فقهاء " أهـــل الســـنة و الجماعـــة " (منهج استنباطى صرف) . " فابـــن خلدون " يعد بحق أول من خرج فى الفكر الاجتماعى بصفة عامة و الفكر السياسى بصفة خاصة على منهج سلفه ، حيـــث اتجه فى " مقدمته " إلى الواقع ليبدأ منه و لكى ينتهى إلـــى تصوير القوانين العلمية المفسرة لظواهره ، و ذلك عن طـــريق الملاحظـــة و المقارنـــة . فلقد راح ينظر إلى الواقع الاجـــتماعى و السياســـى من حيث هو مجموعة ظواهر على نحـــو تســـميتنا الحديثة ، و كما يسميها هو " واقعات العمران البشرى " و " أحوال الاجتماع الإنسانى " . و قال فى فاتحة "مقدمـــته " : " لما كانت حقيقة التاريخ أنه خَبَرٌ عن الاجتماع الإنســـانى الذى هو عمران العالم ، و ما يعرض لطبيعة ذلك

[1] سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

العمـــران مـــن الـــتوحش و الـــتأنس و العصبيات و أصناف التغلـــبات للبشر بعضهم على بعض ، و ما ينشأ عن ذلك من المُلـــك و الـــدول و مراتـــبها ... و سائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال " [1] .

و يهـــدف " ابن خلدون " بمنهجه هذا إلى الكشف عن القوانين التى تحكم هذه الظواهر فى مسيرها بطبيعتها ، و من ثـــم يقـــدم علماً وضعياً (أى من علوم الواقع) جديداً لم يكن معروفاً من قبله ، و يعلن " ابن خلدون " بنفسه عن هذا العلم الجديد فيقول " فى مقدمته " : " و كأن هذا علم مستقل بنفسه ، فإنـــه ذو موضـــوع و هـــو العمـــران البشـــرى و الاجتماع الإنســـانى ، و ذو مسائل و هى بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى . و هذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً " [2] .

و يعـــنى " ابـــن خلدون " بعبارة : " ما يلحقه من العوارض الذاتـــية " أو " مـــا يلحقـــه من العوارض لذاته " ، التى يشيع اســـتخدامها له على طول " مقدمته " ما نعنيه " بالقوانين " فى أيامـــنا ، وهو تصور يلتقى تماماً مع ما قاله " مونتسيكو " فى كتابه " روح القوانين " بعد ذلك بقرون ، من أن القوانين هى

---

[1] انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٣ .

[2] نفس المرجع السابق ، ص ٣٥ .

التعبـــير عـــن علاقـــات الحتم التى تفرضها طبيعة الأشياء ، و الـــتى هـــى عـــند " ابـــن خلدون " : " العوارض الذاتية " أو " العوارض لذاتها " – أى بطبيعتها .

علـــى أن شيئاً يتعين التنبيه إليه هو أن " ابن خلدون " حـــاول تعميم ما كان يصل إليه من حقائق من ثنايا ملاحظاته و مقارناتـــه تعمـــيماً مطلقاً ، و فى شكل قوانين عامة ، بينما الحقـــيقة أنهـــا لا تصدق إلا بصدد أحوال الشعوب التى جمع مـــنها مادتـــه فى عصره كالعرب و البربر و ما يشابهها فى الأحـــوال مـــن شعوب ، و لقد كان ذلك أوضح ما يكون فيما انـــتهى إليه من قوانين فى مجال السياسة ، من ذلك ما وصل إليه فى شأن علاقة الدين بقوة الدولة و انبساطها حيث يقول : " إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين " [1] . و فـــى شـــأن تطـــور الدول فهى تبدأ – عنده – من البداوة فالحضـــارة فالانحلال ، و فى شأن أعمار الدول : فهى فيما وصـــل إليه بالملاحظة : لا تعدو فى الغالب عمر ثلاثة أجيال – أى قرابة مائة و عشرين سنة . و هذا كله لا يصدق إلا فى شأن الدول التى كانت محلاً لملاحظاته فى عصره .

و هكـــذا يكون " ابن خلدون " قد جاء لأول مرة بمنهج جديـــد لـــم يعهـــده الفكـــر السياســـى مـــن قبل و حتى بعد

---

[1] المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

" ابـــن خلدون " بعدة قرون فى الغرب ، و تبعاً لذلك لم يقم " ابـــن خلـــدون " بترديد مسلمات جرى معاصروه و من قبله علـــى تـــرديدها دون معـــرفة حقيقتها ، و إنما راح يرد تلك المسلمات إلى الواقع لاختبارها و لمعرفة مدى صحتها . فمثلاً رد " ابـــن خلـــدون " مســـلمة " أرســـطو " الـــتى منطوقها " أن الإنسان كائن سياسى " – إلى الواقع لاختبارها ، فانتهى إلـــى اثبات صحة أن الإنسان و هو فى مجال السياسة يعمل بالفكـــرة لا بالفطـــرة . و من جملة ما سبق : فإن الجديد فى مـــنهج " ابن خلدون " أنه لم يتأثر بما قاله من قبله – فقد قال الواقـــع دون أن يخلع عليه ما يجب أن يكون . و بهذا يكون " ابـــن خلدون " قد اهتدى إلى المنهج العلمى التجريبى لدراسة الظواهـــر الاجتماعـــية قاطبة (بما فيها الظواهر السياسية) فأرســـى بـــه حجـــر الأساس لصرح نظام علمى كامل لتلك الظواهـــر ، سماه هو " علم العمران البشرى " ، و سمى من بعده فى الغرب " بعلم الاجتماع " . و لقد أودع أصوله التى كشـــف عـــنها عـــن طـــريق المشاهدة و التاريخ " مقدمته " المعروفة " بمقدمة ابن خلدون " .

لقـــد كانـــت دراســـة الظواهـــر الاجتماعـــية (بما فيها السياسية) قاصرة من قبله على وصفها ، ما كانت هي و ماهى عليه دونما شئ آخر . بينما تناولها "ابن خلدون "

بالتحليل للتعرف على طبيعتها و كشفا عن القوانين التي تحكمها . و هذه القوانين مجتمعة تؤلف نظاماً علمياً كاملاً – لتلك الظواهر الاجتماعية .

– تصور " ابن خلدون " لمبدأ الشرعية :–

و يأتى تصور " ابن خلدون" لمبدأ الشرعية انطلاقاً من أن للإنسان جوهر (طبع) عبر عنه " بعلاقة الحكم و الانقياد" (أو ما نسميه فى أيامنا بعلاقة الأمر و الطاعة) ، و أن هذا الجوهر – عنده – يؤدى حتماً إلى ظاهرة المُلك (ظاهرة السلطة السياسية) ، و التي هي ظاهرة حتمية يقتضيها جوهر السياسة فى الإنسان ، و هي أيضاً ضرورة اجتماعية تحتمها قدرة المجتمعات الإنسانية علىالاستمرار[1] . هذا و بعد أن قال" ابن خلدون " بضرورة قيام السلطة و تنظيمها (كضرورة اجتماعية) أوضح أن استمرار هذه السلطة يكون بالتزامها الشريعة الإسلامية . و من هنا صنف أنواع الحكم كما يلى : أولاً : إن التزمت " السلطة السياسية " بقيم الإسلام و نظامه القانونى كانت سلطة حقيقية (أو ما يسميه هو " بالملك الحقيقى ") ، ثانياً : إن التزمت " السلطة " القانون دون التزامها بقيم الإسلام ، كان ما يسميه

[1] نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ .

بـــالملك السياســـى. " ثالـــثا : إن لم تلتزم " السلطة " قيم الإسلام و نظامه القانونى كان " الحكم المطلق " و الذى أسماه هـــو " الملك الطبيعى " . و لقد وصف " ابن خلدون " كلاً من " الملـــك السياســـى " و " الملـــك الطبيعى " بالملك الناقص ، و تـــبعاً لذلـــك راح " ابن خلدون " يضع قيوداً على ممارسة الســـلطة السياســـية فـــيه ضـــماناً لحسن سير الحكم و رضا المحكوميـــن ، و وصولاً إلى الملك الحقيقى . هذا و نؤكد هنا على أنه : إذا كان " ابن خلدون " قد اتبع منهجاً علمياً تجريبياً فـــى مقدمـــته ، فـــإن مـــا انتهى إليه يتوافق تماماً مع فقهاء " أهـــل السنة و الجماعة " الذين يمثلون أصالة الفقه الإسلامى - علـــى الأقـــل بصـــدد مبدأ الشرعية ، و تفصيل ذلك كما يلـــــى :-

- جوهـــر السياســـة فـــى الإنســـان (علاقة الحكم و الانقياد) و قيام السلطة :-

و بدايـــة يقـــرر " ابـــن خلدون " فى " مقدمته " أن : " الاجـــتماع الإنســـانى ضـــرورى " و أشار إلى أن الحكماء (الفلاســـفة) يعـــبرون عن هذا بقولهم : " إن الإنسان مدنى بالطـــبع " [1] - أى أنه لابد من الاجتماع الذى هو المدنِيَّة فى

---

[1] المرجع السابق ، ص ٣٩

اصــطلاحهم و هــو معــنى " العمران " ، و بيانه : " أن الله سـبحانه خلــق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء ، و هداه إلى التماسه بفطرته و بما ركب فــيه من القدرة على تحصيله ، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من ذلك الغذاء ... و كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانه بأبناء جنســه ... فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . و مــا لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت و لا غذاء ، و لا تتم حياته ... و لا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فــيكون فريسة للحيوانات و يعاجله الهلاك على مدى حياته ، و يــبطل نوع البشــر . و إذا كان التعــاون حَصَلَ له القوت للغــذاء ، و الســلاح للمدافعــة ، و تمت حكمة الله فى بقائه و حفــظ نوعــه ، فــإذن هــذا الاجــتماع ضرورى للنوع الإنسانى " [1] .

و يقــول " ابــن خلــدون " عن الاجتماع الإنسانى : " إذا حصــل للبشــر (أى الاجتماع الإنسانى) كما قررناه ، و تــم عمــران العالم بهم ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعــض لمــا فــى طــباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم ، و ليســت الســلاح التي جُعلت دافعةً لعدوان الحيوانات العجم

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ٣٩ ، ص ٤٠ .

عـــنهم كافية فى دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم ، فلابد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض و لا يكون مـــن غــيرهم لقصـــور جمـــيع الحـــيوانات عـــن مداركهم و إلهامـــاتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعـــدوان ، و هذا هو معنى المُلك (السلطة السياسية) . و قد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصَّةً طبيعةً ، و لابد لهم منها و قد يوجـــد فى بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما فـــى الـــنحل و الجراد ، لما استقرئ فيها من الحكم و الانقياد و الاتـــباع لرئـــيس مـــن أشخاصـــها متميز عنهم فى خَلقه و جـــثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة و الهداية لا بمقتضى الفكرة و السياسة " [١] .

و بهذه العبارة الأخيرة يكون " ابن خلدون " قد أضاف شـــيئاً لم ينتبه إليه أحد من قبله أو فى عصره . فهناك كائنات سياســـية أخـــرى غـــير الإنســـان كالـــنمل و الـــنحل (و هي كائنات منظمة حيث يعرف النمل الحرب و السلام ، و يعـــرف الـــنحل تقســـيم العمـــل) و هـــي ما نسميها الآن " بالحشـــرات الاجتماعـــية " . و بإفـــتراض أن هـــذه حقيقة مشـــتركة بيـــن الإنسان و بين تلك الكائنات السياسية بأن كلاً

---

[١] المرجع السابق ، ص ٤٠ .

مـــنهما سياسى بطبعه ، لكن الإنسان يتميز فى أساليب إعمال جوهره بأن تأتى نشاطاته السياسية مستجيبة لطبيعته بفكره لا بفطـــرته . من هنا فإن الفرق بين الإنسان و بين هذه الكائنات السياســية أن الإنسان يعمل بالفكرة ، بينما هي تعمل بالفطرة لا بالفكرة .

و هـــذا كلام مؤداه أن " ابن خلدون " يرى أن الإنسان اجتماعى بطبعه من ناحية . و أن الاجتماع الإنسانى يستتبعه حتماً ظاهرة " الملك " (السلطة السياسية) من ناحية أخرى .

و انطلاقـــاً ممـــا تقدم قال" ابن خلدون " بضرورة قيام " الملك " لحفظ العمران و ضمان الاستقرار ، و لذلك قال عن " الخلافـــة " : أنهـــا مصـــلحة عامـــة تفوض لنظر " الأمة الإســـلامية " ، و أن تنصـــيب الإمـــام واجـــب على الأمة ، و عـــرف " الخلافـــة " بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها . إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخـــرة ، فهـــى فـــى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين و سياسية الدنيا به . و هكذا ينتهى " ابن خلدون" إلـــى مـــا جـــاء فـــى الكـــتاب و الســـنة فـــى هذا الشأن (دون أن يشـــير هو إلى ذلك) : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا

الله و أطـيعوا الرسـول و أولـى الأمر منكم "[١] ، " لا يحل لـثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم " [٢] " من مات و ليس له إمام ، مات ميتة جاهلية " [٣] .

- شرعية السلطة عند " ابن خلدون " :-

و إذ أوجب " ابن خلدون " قيام السلطة لحفظ الاجتماع الإنسانى ، أكد على أن استمرار هذه السلطة يكون باستمرار شـرعيتها (الـتزامها بالشريعة الإسلامية) ، كما حدد " ابن خلـدون " طبـيعة العلاقـة بين الحاكم و المحكوم من خلال مفهـوم " الملـك " ، الـذى عـرف به من خلال وظائفه ، و بأسـاس شرعيته ، و بالقيود التي ترد على مجال و أسلوب ممارسته .

فـبداية يـرى " ابن خلدون " بضرورة أن يقوم الحكم علـى الشـريعة ، و أكـد على أن الحياة المتحضرة تستلزم اللجـوء إلـى قوانين ملزمة يقبلها الناس . فمثل تلك القوانين يمكـن أن تحقق لهم أقصى فائدة إذا كانت ترشدهم إلى ما هو أقـوم فـى الحـياة الدنيا و الآخرة على حد سواء . و أحكام الشـريعة الإسـلامية – عنده – هي وحدها القادرة على أداء

---

(١) سورة النساء ، الآية ٥٩ .

(٢) أخرجه : أحمد فى مسنده .

(٣) أخرجه : مسلم فى صحيحه .

هـــذه الوظـــيفة المـــزدوجة ، حيث يقول : " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة ... من الله بشارع (الرسول ﷺ) يقررها و يشـــرعها كانـــت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا و فى الآخـــرة [1] . مـــن هـــنا فالخليفة (الحاكم) ليس هو صاحب السيادة – عنده – و لا هو مصدر التشريع ، و تبعاً لذلك فلا خضوع لحكم مطلق يضطلع به ملك ظالم مستبد لأن حكمه لا يقـــوم على أساس من الشريعة الإسلامية ، و من ثم فهو غير شرعى .

و لقـــد انـــتقد " ابـــن خلـــدون" الملـــك الطبـــيعى " (الملـــك المســـتبد) و انـــتقص من شرعيته ، فقال عنه إن " ... أحكـــام صـــاحبه فى الغالب جائرة على الحق ، مجحفة بمـــن تحت يده من الخلق فى أحوال دنياهم ، لحمله إياهم فى الغالب على ما ليس فى طوقهم من أغراضه و شهواته " [2] ، و لذلك ذهب " ابن خلدون " إلى أن الحكم غير المقيد لابد أن ينهار لعدم رضا الناس به – أى لعدم شرعيته .

و انطلاقـــاً من أن الدولة – عنده – لها أعمار طبيعية كمـــا للأشخاص ، فإنه عند اكتمال نظام الخلافة (كشكل من أشكال الحكم ، و هي التي تقوم على الحكم بالشرع كما تقدم)

---

[1] راجع فيما تقدم ، ابن خلدون ، المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

[2] نفس المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

يــدب فــيه الضـــعف فيتحول تدريجيا إلى " الملك الطبيعى " المســتبد – غير المقيد ، و الذى عرفه " ابن خلدون " بأنه : " حمل الكافة على مقتضى الغرض و الشهوة " [1] .

هــذا و يــأتى الشــكل الثالث من أشكال الحكم – عند " ابن خلدون " ، (بعد الخلافة و الملك الطبيعى)وهو " الملك السياســى " علــى إثر عدم رضا الناس " بالملك الطبيعى " ، و " الملــك السياسى " عند " ابن خلدون " هو ذلك الملك القائم علــى ســيادة القوانيــن الزمنــية و هو– عنده – أفضل من " الملك الطبيعى " غير المقيد بقوانين . و عرف " ابن خلدون " هــذا النوع من الحكم بقوله : " و الملك السياسى : هو حمل الكافــة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية و دفــع المضـــار " ، [2] و ذلــك بواسطة قوانين (بشرية) يُتوصــل إلــيها بــالعقل لكــى تكفل الاستقرار . و لقد انتقد " ابن خلدون " نمط " الملك السياسى " حيث يقتصر فقط على إشــباع الاحتــياجات الدنيوية ، ولا يكترث بالجوانب الدينية للحــياة الإنســانية التى تفضى بها إلى السعادة فى الآخرة ، و هــو لذلــك ملك ناقص من وجهة نظره ، و لكنه الضمان الوحيد لعدم الفوضى و الحفاظ على العمران البشرى . و من جملة ما سبق ينتهى " ابن خلدون " إلى أن أفضل أنماط الحكم

---

[1] راجع بصدد ذلك التعريف ، المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

[2] نفس المرجع السابق ، ذات الصفحة .

هو " الخلافة " و التى تعنى – عنده – كما تقدم حمل الكافة على مقتضى النظر فى المصالح الدينية و الدنيوية .

و لقـد كان تصنيف " ابن خلدون " لأنماط الحكم تلك انطلاقاً من أساس شرعية تلك الأنماط . فالنمط الذى يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية و هو " الخلافة " هو نظام شرعى و مشروع فى نفس الوقت ، و هو ما أسماه " ابن خلدون " بالملك الحقيقى . أما عن كل من"الملك السياسى " و " الملـك الطبيعى " فكلاهما أسماه " بالملك الناقص " . ذلك أن " الملك السياسى " يقوم على القانون و من ثم يقوم على " المشروعية " ، و لكنه بعيد عن الشرعية الإسلامية (الالـتزام بقيم الإسلام و أهدافه العليا) ، و بالتالى فهو " ملك ناقص " لعدم اكتراثه بأساس الشرعية فى الإسلام – أو بعبارة أخرى فهو نظام غير شرعى . و مع ذلك فضل " ابـن خلدون " " الملك السياسى " على الصورة الأخرى للملـك الـناقص " الملك الطبيعى " فى حالة عدم وجود " الملـك الحقـيقى " . ذلـك أن " الملك السياسى " فى هذه الحالـة يعـد الضـمانة الوحـيدة – عنده – للحفاظ على العمران البشرى .

- القيود التى ترد على ممارسة " السلطة السياسية " : [1]

و لقد وضع " ابن خلدون " قيوداً على الاتجاه التنازلى " للخلافة " (الملك السياسى و الطبيعى) ، و هدفه الرئيسى من ذلك الدفاع عن العمران البشرى و عن القيم العليا و القانون . و تلك القيود التي فرضها لأجل ضمان حسن سير الحكم و رضا المحكومين عنه حرص بها على التأكيد أكثر من مرة على صحة النتائج التي انتهى إليها من ملاحظاته المتعددة سواء أكانت من عِبر التاريخ أم من مشاهداته الحية التي شارك إيجابياً فى كثير من أحداثها . و هذه النتائج التي انتهى إليها تؤكد على أن " الحكم المطلق " الخالى من الضمانات لابد من انهياره فى النهاية مهما كانت قوة و جبروت القائم عليه ، فهذه السلطة غير المقيدة التي يتمتع بها قد تلبى مصالحه الأنانية الضيقة ، لكنها تلحق أفدح الأضرار بمصالح المحكومين الذين يتحينون أية فرصة للإطاحة به .

و هنا يقول " ابن خلدون " و حتى نتلافى الفوضى و إراقة الدماء اللذين يضران " بالعمران البشرى " فلابد من

---

[1] راجع بصدد هذه القيود : د. محمد محمود ربيع ، النظرية السياسية لابن خلدون ، دار الهناء ، ١٩٨١ ، ص ١٩٩ .

ضـــرورة فرض قيود معينه على ممارسة السلطة . ففى نظام " الخلافـــة " تلتزم السلطة الكتاب و السنة فى كل ما يصدر عنها ، و فى " الملك السياسى " تلتزم السلطة القوانين العقلية الملزمة فى هذا الشأن . ذلك أن السلطة – عنده – تحتاج إلى مـــا يكـــبح جماحها ، و إن لم تفرض القيود عليها لا تستطيع القيام بأداء وظائفها . بل تتعرض للدمار التام إذا لم تكن هناك قـــيود علـــى مجـــال و أســـلوب ممارستها . فبالنسبة لمجال السلطـــــة فـــإن له حدوداًوصلاحيات لا تتعدى وإلا سيلحق الضـــرر بحقوق الغير(و قد أورد " ابن خلدون " أمثلة لذلك فـــى المعاملات التجارية و غيرها كالاحتكار) . و بالنسبة لأســـلوب ممارســـة السلطة لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عـــن وضع القوانين ، و إنما أوضح الأسلوب السليم لممارسة الســـلطة ، فقال بصدد " الملك السياسى " أنه علاوة على تلك القوانيـــن ، فـــإن الرفق و الصفات الحميدة هي من الشروط الأساســـية لتدعيم سلطة الحكام و نظامهم ، و إن كانت حيوية أيضـــاً لزيادة التفاهم المتبادل بين الحاكم و المحكوم و ضمان الاستقرار السياسى .

هـــذا و لقـــد أكـــد " ابن خلدون " على الدور الحيوى للمحكوميـــن فـــى مقاومـــة الجور ، و فى إحداث التغيير فى الســـلطة السياســـية القائمـــة فعنده – أن انحراف السلطة عن

مــبادئ و تعالــيم الشــريعة الإســلامية ، و كذلك ممارسة الاســتبداد ، هما فى اعتقاده من سمات نظم " الحكم المطلق " وحدهــا ، ذلك الحكم الذى حتماً ينهار لعدم رضا المحكومين بـــه ، و لقــد أقــر " ابن خلدون " عدم الخضوع لهذا الحكم الاســتبدادى من جانب المحكومين ، كما تتبع " ابن خلدون " الدور الذى قام به " أهل الحل و العقد " كدور سياسى هام فى مواجهة الحاكم ، بل و فى اختياره و تنصيبه . و هكذا يكون " ابن خلدون " قد تناول " مبدأ الشرعية " من ثنايا تأكيده على ضــرورة التزام السلطة السياسية فى قيامها و فى استمرارها و فـــى أدائهـــا لوظائفهـــا بقيود معينة ، هي فى نظام الخلافة (الكـــتاب و السنة) ، و فى نظام " الملك السياسى " القوانين العقلـــية . و أن الخروج على هذه القيود هو دليل حتمى على انهيار هذا النظام . [1]

و مـــن جملة ما تقدم يكون " ابن خلدون " قد ساهم مع غـــيره من فقهاء أهل السنة فى وضع تصور " لمبدأ الشرعية فى الإسلام " ، و رغم اختلافه معهم فى المنهج إلا أنه انتهى إلـــى مـــا وصـــل إلـــيه فقهـــاء " أهـــل السنة و الجماعة " (الذيـــن يمثلون أصالة الفقه السياسى الإسلامى) من نتائج . و لذلـــك " فابـــن خلـــدون " يعـــد مـــن فقهـــاء " أهل السنة

---

[1] راجع مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، من ص ١٦٨ إلى ص ١٧١ .

و الجماعـــة " لاتفاقه معهم فى الرأى ، و لرفضه لآراء الفرق الإســـلامية الأخــــرى ، و لئـــن أفردناه وحده فى فريق داخل " أهـــل السنة و الجماعة " فإن هذا راجع إلى اختلاف منهجه مـــع فقهـــاء " أهل السنة " ، و إن كان يلتقى معهم فى النتائج كمـــا تقدم . هذا و لقد جاء " ابن الأزرق " (٨٩٦ هـــ) بعد " ابـــن خلـــدون " و راح يربط بين أفكاره (أفكار ابن خلدون) و أفكـــار فقهـــاء " أهـــل الســـنة و الجماعـــة " [1] . بـــل إن " ابـــن الأزرق " الأندلســـى هـــذا يعـــد الحلقـــة المتممة بعد " ابـــن خلـــدون " فـــى التفكـــير التجريـــبى الإسلامى ، لأن " ابن خلدون " قد بدأ موضوعياً وانتهى إلى تعميمات مطلقة ، بيـــنما بـــدأ " ابـــن الأزرق " موضوعياً وانتهى إلى تعميمات نسبية ، مما جعله يجمع بين مقومات المنهج العلمى التجريبى الحديـــث مـــن موضوعية ونسبية ، ويعد بحق مؤسس المنهج العلمى التجريبى على مستوى الفكر الإنسانى قاطبة .[2]

– ثالثاً : فريق فقهاء " أهل السنة و الجماعة " الذين يمثلون أصالة الفقه السياسى الإسلامى :-

---

[1] لمزيد من التفصيل ارجع إلى : أبى عبد الله بن الأزرق ، بدائع السلك فى طبائع الملك ، تحقيق د. على سامى النشار ، دار التحرير للطباعة ، العراق ، ١٩٧٧ .

[2] انظر للمؤلف : مقومات المنهج العلمى التجريبى بين الفكر السياسى " لابن خلدون " و " ابن الأزرق " مجلة كلية الحقوق ، جامعة القاهرة (فرع بنى سويف) عدد يوليو ٢٠٠٠ .

و هـــذا الفريق من " أهل السنة و الجماعة " هو الذى يمثل بحق أصالة الفقه السياسى الإسلامى ، و ذلك تبعاً لبعده عن التبعية الفارسية أو التأثر بالفلسفة السياسية اليونانية ، فقد تمـــثل الإسلام بمصدريه " الكتاب و السنة " خطه العريض ، فلـــم يحد هذا الفريق عن الكتاب و السنة ، و كان منهجه فى البحـــث مـــنطلقاً منهما ، و موصولاً بهما . و من هذا الفريق الســـنى : " شـــهاب الدين ابن أبى الربيع " (٢٧٢ هـــ) فى مؤلفه : " سلوك المالك فى تدبير الممالك " ، و " الماوردى " (٤٥٠ هـــ) فى مؤلفه : " الأحكام السلطانية ، و " الجوينى " (٤٧٨ هـــ) فى مؤلفه : " غِياثُ الأمم فى التِيَاثِ الظُّلَم " ، و " ابن تيمية " (٧٢٨ هـــ) فى مؤلفاته : " منهاج السنة " ، " السياســـة الشرعية " ، " الحسبة فى الإسلام " . و نقرر هنا أن هـــؤلاء الفقهاء أيضاً ليسوا على درجة واحدة فى تمثيلهم لأصالة الفقه السياسى الإسلامى ، كما سيأتى :-

(١) ســـند الشرعية عند " شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع " (٢٧٢ هـــ) :-

ففـــى مؤلفـــه " ســـلوك المـــالك فـــى تدبير الممالك " (الذى ألفه للخليفة العباسى الثامن " المعتصم " ، ابن الخليفة " هـــارون الرشـــيد " ، و الـــذى خلـــف أخـــاه " المـــأمون " فـــى الحكم) ، قدم مجموعة نصائح للخليفة ، و جاءت هذه

النصائح فى صورة قواعد للسلوك و الممارسة المثالية للحاكم (المـــالك) ليسترشد بها فى تدبيره لملكه ، و رغم أن الكاتب لا يرتفع إلى مستوى الشوامخ و قادة الفكر السياسى الإسلامى (الأصـــيل) ، إذ هـــو كاتـــب يغلـــب علـــيه طابع الحكمة السياســـية ، إلا أنــــه يعكس فكراً سياسياً على قسط معين من الأصــــالة و التمـــيز ، بالـــرغم مـــن ســـبقه لعصـــره (القرن الثالث الهجرى) [1] .

- نشأة " السلطة " :-

و بصـــدد نشأة " السلطة " أشار " شهاب الدين بن أبى الربـــيع " إلـــى الفكرة اليونانية القديمة القائلة : " بأن الإنسان مدنـــى بطـــبعه " ، و لكنه وضعها فى إطار إسلامى فقال : " و لما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها ، افـــتقر بعض الناس إلى بعض ، و لحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد .. فاتخذوا المدن ... " ، و علل ذلك بقوله : " لأن الله عز و جل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع و الأنس ... " ، ثم أكد على ضرورة قيام السلطة على إعمال شرع الله فقال : " و لما اجتمع الناس فى

---

[1] لمـــزيد مـــن التفصـــيل فى هذا الصدد ارجع إلى : شهاب الدين بن أبى الربيع ، سلوك المالك فـــى تدبير الممالك ، تحقيق الدكتور حامد ربيع ، دار الشعب ١٩٨٠ ، و كذلك : د. على عبد المعطـــى محمـــد ، د. محمـــد جـــلال شـــرف ، الفكر السياسى فى الإسلام ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٣ .

المـــدن و تعــاملوا . و كانت مذاهبهم فى التناصف و التظالم مختلفة وضع الله لهم سنناً ، و فرائض يرجعون إليها و يقفون عندها " . و بصدد ما يقتضيه ذلك من وجوب تنصيب الحاكم قـــال : " و نصـــب لهـــم حكاماً يحفظون السنن و يأخذونهم باستعمالها لتنتظم أمورهم ، و يجتمع شملهم ، و يزول عنهم التظالم و التعدى الذى يبدد شملهم و يفسد أحوالهم " [1] .

و بصـــدد وجوب تنصيب الحاكم ، فقد أرجع " شهاب الديـــن بن أبى الربيع " هذا الوجوب إلى أن الإنسان عرضة للوقوع فى الشر – حيث قال : " إن الشر يدخل على الإنسان من وجوه ثلاثة هي : أولاً : شر يقع من داخل نفس الإنسان ، ثانـــياً : شر يقع من أهل المدينة (المجتمع) ، ثالثاً : شر يقع مـــن أهـــل مدينة أخرى " . ثم راح يضع وسائل معالجة هذه الشـــرور ، فـــيرى أن الـــنوع الأول من الشرور يمكن دفعه بســـلوك الإنسان الطريق المحمود و ضبط النفس و استعمال العقل فى كل الأمور . و أن النوع الثاني يمكن دفعه باستعمال الشـــرائع و السنن الموضوعة للناس و إصلاح الكافة . و أن النوع الثالث و الأخير من الشرور يمكن دفعه بإقامة الأسوار و الخنادق و وضع الحراس ثم الحرب إذا اعتدى الآخرون .

---

[1] انظر : شهاب الدين بن أبى الربيع ، المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٤٠٣ ، ص ٤٠٤ .

و لقد أكد " شهاب الدين بن أبى الربيع على أن كل ما سبق يأتى على هدى من أحكام الشريعة الإسلامية . [١]

و لتحقــيق ما تقدم أكد " شهاب الدين بن أبى الربيع " مـــن جديد على وجوب تنصيب الحاكم كعقل مدبر يقود الدولة و يـــتولى أمرها و رعايتها ، فيقول بعد سرده لمصادر الشر فـــى المجتمع : " ... فقد تبين بما ذكرنا أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة و أمر و نهى " . كما وضع شروطاً للحاكم الذى يقوم على هذا التدبير حيث قال : " و إن المتولين لذ لك ينبغى أن يكونوا أفاضلهم فإن من نهى عن شئ أو أمر بشىء فالواجــب أن يظهر ذلك فى نفسه أولاً ثم فى غيره " ، و أن الحاكم لذلك (عنده) هو أحكم الناس و أعدلهم . [٢] هذا و لقد رفــع " شهاب الدين بن أبى الربيع " من قدر الحاكم و توقيره مستشـــهداً بقوله تعالى : " و هو الذى جعلكم خلائف الأرض و رفع بعضكم فوق بعض درجات [٣] " . و أقر " مبدأ الطاعة " للحـــاكم : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم [٤] " . و عن سلوك الحاكم مع المحكومين فـــى هذا الشأن قال : " إن الحاكم عليه أن يجتهد فى استمالة

---

[١] نفس المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥.

(٤) سورة النساء ، الآية ٥٩ .

قلوبهم ، و جعل طاعتهم له رغبة لا رهبة ، و أن طاعته هذه مقيدة بطاعته لله و للرسول(ﷺ) "[١] .

- أركان الحكم :-

و إذ قال " ابن أبى الربيع " بضرورة قيام الحكم على هدى من شريعة الإسلام ، قام بتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم من خلال إعلانه أن أركان المملكة (الحكم) أربعة أركان هي : الملك و الرعية (المحكومين) و العدل و التدبير . و من خلال هذا التقسيم نجد أن الركنين الأول و الثاني (الملك و الرعية - الحاكم و المحكومين) يمثلان الكيان العضوى للدولة . و أما العنصرين الثالث و الرابع (العدل و التدبير) فهما بدورهما يعكسان القيم السياسية التي تحكم علاقة الحاكم بالمحكومين ، مع إضافة أن " العدل " عنصر ثابت بينما " التدبير " عنصر متغير [٢] .

و هنا يربط " ابن أبى الربيع " العلاقة بين الحاكم و المحكوم بإطار قيمة " العدل " كمحور للقيم الإسلامية الأخرى (كالمساواة و الحرية ... إلخ) و التي تحددت معالمها فى الكتاب و السنة . " فالعدالة " (عنده) هي جوهر

---

(١) شهاب الدين بن أبى الربيع ، المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

العلاقـــة بيـــن الحـــاكم و المحكومين ، و من ثم فهى أساس شرعية السلطة لديه . و تبعاً لذلك ربط " ابن أبى الربيع " بين عدالة الحاكم و شرعيته . ذلك أن " العدالة " لديه كقيمة تحكم السلوك البشرى للحاكم و المحكوم على السواء ، و هي كنظام تمثل أحد أركان الحكم و يجب أن تتوفر فى شخص الحاكم .

و انطلاقـــا ممـــا تقـــدم حدد " ابن أبى الربيع " حقوق و واجـــبات كل من الحاكم و المحكوم ، فللحاكم حق إصدار الأمـــر و علـــى المحكوميـــن واجـــب الطاعـــة حيث قال : " .. فالرئـــيس يأمـــر و يـــنهى و المرءوس يسمع و يطيع . و إنمـــا الـــتأم ذلـــك كله .. فى مصالح الخلق .. و فى تشييد و حسن سياسة مملكته و تدبيره رعيته و مراعاة أسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه "[1] . و لقد أكد " ابن أبى الربيع " على ضرورة موافقة هذه الأوامر للكتاب و السنة حيث يدعو الحـــاكم إلى أن " يتولى تدبير و تسوس مملكته بالدين و القيم و الســـنة العادلـــة "[2] . مـــن هنا فالطاعة للحاكم من جانب المحكوميـــن مـــرهونة – عـــنده – بالتزام الحاكم فى سلوكه و قراراته بالكتاب و السنة ، و فى نفس الوقت هناك واجبات على المحكومين تجاه الحاكم فى مقدمتها : نصح الحاكم ،و أن

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣١٥ .

(2) نفس المرجع السابق ، ص ٣١٢

يجـــتهدوا فـــى تحسين العدل عنده و تقبيح الجور و شجبه ، و عـــن هـــذه الواجـــبات قال : " ابن أبى الربيع " : " إن هذا الأمر لا يجب إلا على الخواص من الناس و علمائهم "[1] .

هـــذا و لـــد يتعرض " ابن أبى الربيع " لمسألة الخروج على الحـــاكم الجائـــر و جـــزائه ، بل اعتبر الخروج على الحاكم خطـــراً يـــؤدى إلى الفتن ، و راح يعالج خطورة وقوعه من ناحـــية ، و الاســـتعداد لمواجهـــته مـــن ناحـــية أخـــرى (خاصـــة بعد الفتن التي حدثت فى عهد المأمون و عاصرها " ابن أبى الربيع ") و ذكر مسببات تلك الفتنة و منها : الظلم – الغفلـــة عن بعض الواجبات – الضغائن .. إلخ . و مما لا شـــك فـــيه أن تناول " ابن أبى الربيع " لمسألة الخروج على الحـــاكم الجائر على ذلك النحو نابع من أن محور فكره كان ينصـــب حـــول تماســـك " الإمبراطورية العالمية الإسلامية " (التي عاصرها) وحول استمرار التقدم العمراني والاستقرار السياسي التي بلغتها . ومن هنا جاء تأكيده على أهمية سلطان الحكم وقوته وضرورة العناية بإدارة شئون الملك [2].

وجملة القول بشأن " ابن أبى الربيع " وفكره السياسي فهـــو كاتـــب حكمة سياسية قدم نصائح " للمعتصم" في إدارته

---

[1] المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

[2] نفس المرجع السابق ص ٢٧١ .

نمملكـــته ، فســـنحلص مر حلاں و اقع سياسى معين نصائح معينة ، وهده النصائح في جملتها تتجه إلى بيں الطريق الذي يسمح للحاكم بأن يؤسس سلطته ويدبر ملكه [1] . وبصدد سند الشرعية لديه ، فإن هذا السند يتمثل في قيمة إسلامية سياسية علـــيا هـــى " العدل " – محور القيم السياسية الإسلامية العليا الأخـــرى ، وجوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم . فإن كان الحـــاكم عـــادلاً وجبـــت طاعـــته لأنه حاكم شرعي . أما إذا انحـــرف الحاكم عن " العدالة " فهو حاكم غير شرعي ووجب تكليف فئة من خواص الناس وعلمائهم بنصحه ، وأن يجتهدوا فـــي تحســـين العدل عنده وتقبيح جوره وشجبه فى إطار هذا النصـــح ، لكنه رغم ذلك لم يجز الخروج على الحاكم الجائر (غـــير العـــادل) ، حفظـــاً للـــتقدم العمراني ، وللاستقرار السياسي .

– " الماوردى " (٤٥٠هـ) :

هـــو " أبـــو الحســـن علـــى بن محمد بن حبيب البصري الـــبغدادي المـــاوردى " المـــتوفى ســـنة ٤٥٠ هـــــ . ويأتى " المـــاوردى " فى مقدمة فقهاء " أهل السنة والجماعة " بصدد تصـــوير " مـــبدأ الشـــرعية " فى الإسلام انطلاقاً من الكتاب والسنة ، حيث يأتى تصور " الماوردى " هذا معبراً عن أصالة

---

(1) المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .

إســلامية تتــبع منه كفقيه سياسى إسلامي أصيل ، وذلك فى مؤلفه " الأحكام السلطانية " على النحو التالى :-

ففــي مقدمــة كــتابه هــذا أعلــن عن هدفه منه بقوله : " لمــا كانــت الأحكــام السلطانية بولاة الأمور أحق ، وكان امــتزاجها بجمــيع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعــته "[1] ،ثم تناول " الماوردى " فى الباب الأول من كتابه هــذا " عقــد الإمامــة " فأكد بداية على ضرورة قيام السلطة (الإمامــة) فــى المجــتمع بقــولــه : " الإمامــة موضــوعةلخلافة النــبوة فــى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدهــا لمــن يقوم عليها فى الأمة واجب بالإجماع " . كما سجل " الماوردى " ما كان قائماً من خلاف نظري حول ما إذا كانــت الخلافة واجبة بالعقل أم بالشرع (أو على حد تعبيرنا الحديــث : مــا إذا كانت السلطة ضرورة يمليها العقل - أي تمليها طبيعة الإنسان ، أم هى من خلق السياسة والقانون) ، وانــتهى " المــاوردى" إلــى وجوب " الإمامة " وإن اختلفت دواعى هذا الوجوب . ثم أضاف أنها " فرض كفاية " كالجهاد وطلــب العلم ، فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها على الكافــة وإن لــم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما

---

[1] انظر الماوردى ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٣

أهـــل الاختـــيار ، حـــتى يخـــتاروا إمامـــا للأمة ، والثاني " أهل الإمامة " حتى ينتصب أحدهم للإمامة [١] .

وانطلاقـــا مـــن المقدمتيـــن القرآنيتين : " **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** " [٢] ، " **قل هل يستوي الذيـــن يعلمـــون والذين لا يعلمون**" [٣] ، اشترط الماوردى " بالنسبة لأطراف عملية تعيين القائمين على السلطة فى المجتمع الإســـلامي شـــروطاً ، وهـــذه الأطراف هى : أهل الاختيار " أهـــل الحـــل والعقـــد " ، و" أهل الإمامة " (من يقوم على السلطة والشئون العامة) ، و " أهل الحل والعقد " يمثلون فى عصـــرنا " الناخِبيـــن " ، أما " أهل الإمامة " فهم المرشحون للقـــيام على السلطة والشئون العامة (المنتخَبين) ولقد اشترط " المـــاوردى " شـــروطاً يجـــب أن تـــتوافر فى كل من هذين الفريقيـــن ، وهذه الشروط تتصدرها شروط ثلاثة مشتركة بين الفئتيـــن(الناخبين والمنتخبين) تدور وتجمع كلها على الكيف دون الكم وهى :العدالة – العلم – الرأى والحكمة ، ودلك كما يلى :-

(١) بالنســـبة للناخبيـــن " أهـــل الحـــل والعقـــد " يشترط " الماوردى " أن يتوفر فيهم ما يلى :-

---

(١) المرجع السابق ، ص.٥.
(٢) سورة المجادلة ، آية ١١.
(٣) سورة الزمر ، آية ٩

أولاً : العدالة الجامعة (المستوفاة) لشروطها .

ثانـــياً : العلم الذى يمكن من التعرف على الشروط التى يجب توفرها فى الإمامة ومن يقوم عليها .

ثالثـــــاً: الرأي والحكمة اللذان يؤديان إلى حسن الاختيار .

(٢) الشروط التى يجب أن تتوفر عند " الماوردى" بالنسبة لمن يرشـــح للقـــيام علـــى الشئون العامة " أهل الإمامة " : (وهى نفس الشروط السابقة):-

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها .

ثانـــياً : العلـــم الـــذى يـــؤدى بالإمـــام إلـــى الاجـــتهاد (أى استنباط الأحكام التى تقتضيها عملية الحكم من الكـــتاب والسنة) ، وهى أعلى درجات الاجتهاد – أى أعلـــى درجـــات المعـــرفة : " هو الذى جعلكم خلائـــف الأرض ورفـــع بعضـــكم فـــوق بعـــض درجات [1] .

ثالـــثاً : الـــرأي والحكمـــة المؤديان إلى القدرة على ممارسة السياســـة الـــتى تمكن لمصالح الناس ، ولقد أضاف " المـــاوردى " هنا شروطاً أخرى معها بصدد " أهل

---

[1] سورة فاطر ، الآية ٣٩.

الإمامـــة " كســـلامة الحواس والأعضاء ليصح معه مباشرة ما يدرك بها .... الخ [1] .

وهكـــذا تـــأتى هـــذه الشـــروط (التى لم يعرض لها " الماوردى " تحكماً وإنما استنباطاً من الكتاب والسنة) معبرة عـــن المعـــيار الكيفى لا الكمي الذى يمثل الإسلام الصحيح ، فالإســـلام لا يعرف تعدد القائمين وإن كان لا يرفضه ولكنه لا يقـــيم له وزنـــاً فى حله للمشكلة السياسية (كما تقدم) . حيث يعـــتد بالكيف بالدرجة الأولي (عدالة وعلم ورأى وحكمة) ، ومـــن ثـــم لا مكـــان عنده – للغوغائية : " ولكن أكثر الناس لا يعلمـــون " [2] ، وإنما المكان هنا للمؤهلين لحسن الاختيار وهم قلـــة فى كل زمان ومكان . ويقول " الماوردى " بعد عرضه لـــتلك الشـــروط : " فإذا اجتمع " أهل الحل والعقد " للاختيار تصفحوا أحوال " أهل الإمامة " الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس الـــى طاعـــته ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه ، فإن أجـــاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له " الإمامة " فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته ، وإن امتنع عن " الإمامـــة " ولـــم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة

---
[1] انظر: الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٦.
[2] سورة سبأ ، الآية ٢٧.

واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار ، وعدل عنه إلي من سواه من مستحقيها [١] .

وهذه هى فكرة " العقد السياسى " التى راحت تتردد فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى غرب أوربا ولكن بمضمون مغاير لما ضمنه " الماوردى " إياها .

وإذ انتهى " الماوردى " إلى اختيار الحاكم (الخليفة) أوضح هنا واجباته حيث قال : والذي يلزم الخليفة من الأمور العامة عشرة أشياء منها : حفظ الدين ، وتنفيذ الأحكام ، وإقامة الحدود ، وجهاد من عاند الإسلام ، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة .. الخ [٢] ، ويضيف " الماوردى " أنه : "إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله ، والذى يتغير به حاله ، فيخرج به عن الإمامة شيئان : أحدهما جرح فى عدالته ، والثاني نقص فى بدنه " . [٣] فأما الجرح فى عدالته فهو الفسق ، وأما نقص البدن فيقصد به فقد الحواس (ذهاب البصر – زوال العقل) أو فقد الأعضاء ... الخ [٤] .

---

[١] راجع فيما تقدم:الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٧.
[٢] نفس المرجع السابق ، ص١٤.
[٣] المرجع السابق ، ص١٥ . ويلاحظ أن الماوردى قد ذكر إلى جانب هذه الآراء آراء أخرى ، وهو لم يرجح أيا منها ، ولكن هكذا يبدو لنا ضمناً ميله إلى بعض هذه الآراء .
[٤] راجع تفصيلات ذلك ، نفس المرجع السابق ، من ص١٦ إلى ١٩ .

ونخلــص من ذلك كله أن " الإمامة " عند " الماوردى " تنشأ بعقد يبرم بين " الأمة " و الأمام " على أوضاع وبشروط معيــنة ، وأن هــذا العقد إذا انعقد نشأت عنه حقوق وواجبات مــتقابلة : واجــبات على " الإمام " هى فى نفس الوقت حقوق للأمــة يسأل " الإمام " عن أدائها قِبل الأمة . فإن أدى الإمام واجــباته هذه فإنه يكون قد أدى حقوق الأمة قِبله . وفى مقابل أداء الإمــام لهذه الوجبات تنشأ له حقوق قِبل الأمة تتلخص فى واجــبى الطاعــة والنصرة ولقد استشهد " الماوردى " فى هذا الصــدد بآية وحديث : " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرســول وأولــى الأمر منكم " [1] ، "سيليكم بعدى ولاة فيليكم البَربــرِه ، ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعلــيهم "[2] . مــن هنا فواجب الطاعة من جانب الأمة يقابله التزام يرتبط به الحاكم ألا وهو التزامه بعدم الانقياد إلى الهوى وعــدم الخــروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق وجار خرج من " الإمامة " [3] .

وإجمالاً فإن " الماوردى " يرى أنه لاطاعة على " الأمة " ولا نصــرة للخلــيفة " إلا بقــدر حرصــه علــى عدالــته

---

[1] سورة النساء الآية ٥٩.

[2] حديث مروى عن " أبى هريرة " ، أورده " الماوردى " فى مؤلفه المتقدم الأحكام السلطانية ص ٥ .

[3] راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، الفكر الثورى ، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٥ ص ٣٤.

(أي الـــتزامه بقيم وأهداف الإسلام العليا) فإن هو جار سقط عن الأمة واجب الطاعة والنصرة ، بل وكان للأمة حق إبعاده عن " الخلافة " وخلعه منها . وثمة نتيجة منطقية لذلك هى أن تصـــبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت إنها تهدف إلى إخـــراجه مـــن الخلافة (عزلـــه) بعد أن أضحى بقاؤه غير شـــرعى . هـــذا هـــو رأى " الماوردى " كما يبدو ضمنا من طـــريقه عرضـــه لفكرة " الإمامة " وعقدها ولواجبات الإمام وحقوق وواجبات الأمة قبله [1] .

هذا ولم يهمل " الماوردى " حالة الفتن والثورات الهدامة فعـــرض لهـــا فـــى فصـــل خاص من فصول الباب الخامس (وهـــو الفصـــل الـــثانى) جاء فيه : " وإذا بغت طائفة من المســـلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه ، فـــإن لـــم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بـــدار اعـــتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجـــب لهم وعليهم من الحقوق والحدود ، وقد عرض قوم من " الخوارج " " لعلىّ بن أبى طالب " رضوان الله عليه لمخالفة رأيه . وقال أحدهم وهو يخطب على منبره : " لا حكم إلا لله " فقـــال " علىّ " رضى الله عنه : " كلمة حق أريد بها باطل لكم

المرجع السابق ، نفس الصفحة

علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، ولا نـبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا" ، فإن تظاهـروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل ، أوضح لهـم " الإمام " فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة ، وجاز للإمام أن يعزر مـنهم مـن تظاهـر بالفساد أدباً وزجرا ولم يتجاوز إلى قتل ولا حد " [1] .

ثـم يسـتطرد " الماوردى " قائلا : " روى عن النبى (ص) أنـه قال : " لا يحل دم أمرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفـر بعـد إيمـان ، أو زنا بعد إحصان ، أو قتل نفس بغير نفس ". فإن اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة ، فإن لم تمتنع عن حق ولم تخـرج عـن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقـوق .. وإن امتنعـت هـذه الطائفـة الباغية عن طاعة " الإمـام "ومـنعوا مـا عليهم من الحقوق ، وتفردوا باجتباء الأمـوال وتنفيذ الأحكام ، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إمامـاً ولا قدمـوا علـيهم زعيماً كان ما اجتبوه من الأموال غصـباً لا تـبرأ منه ذمة ، وما نفذوه من الاحكام مردوداً لا يثبت به حق ، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماماً اجتبوا

---

[1] الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

بقولـه الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالـرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة وحوربوا فى الحالين على سـواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة ، قال الله تـبارك وتعـالى : " **وإن طائفـتان من المؤمنين اقتتلوا فأصـلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا الـتى تـبغى حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين** " [1] .

وانطلاقاً مما قاله " الماوردى " بصدد حالة الفتن فإنه يتحتم على ولى الأمر ألا يلجـأ إلي وسائل القهر والعنف مـع الطائفـة الباغـية لـردها عن بغيها دفاعاً عن كيان الجماعـة ، إلا إذا اسـتفحل أمر الفتنة حتى تصبح هدامة وتتخذ من التدابير المادية ما يتأكد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة وتهديد وحدتها ، وقبل هذه المرحلة لا يجـوز لولى الأمر أن يقاتل المعارضين له ومعنى هذا أن المـاوردى " يـرى أن الإسـلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة ، بل ويبيح هذه المعارضة على نطاق واسع ، فلها أن تـتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل ما دامت أنها لا تصـل إلـى درجة شق عصا الطاعة على الحكم القائم ،

---

[1] الماوردى ، المرجع السابق ص ٥٣.

والانفصـــال عنه مهددة كيان الجماعة ووحدتها ، لأنها عند ذلــك تخــرج مــن نطــاق المعارضة إلى نطاق " الحروب الأهلية " [1] .

- " الجوينى " (٤٧٨ هـ):-

هــو " عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بــن حــيوية الجوينى " ، ويكنى " بأبي المعالي الجوينى " ويلقــب " بإمــام الحرميــن " لقيامه بإمامة المصلين بالمسجد الحــرام والمســجد النبوي . وهو ذو إحاطة واسعة بالشريعة (بكلياتها وجزئياتها) ، كما يمتاز بفقه للواقع ، فقد استند مثلاً فــى رأيــه عن موضوع خلع الإمام(الفاسق) إلى بحثه فى الــنفس الإنســانية وشهواتها وتطلعاتها . كما أنه فى مؤلفه : " غــياث الأمم فى التياث الظلم " [2] استند إلى الكتاب والسنة والإجماع ، وكان يرمى من عنونته هذه لمؤلفه إلى رغبته فى إنقــاذ الأمة من أسر الظلم وأغلاله ، ومن ثم إنقاذ بنى البشر مما يتردون فيه من مهاوى الظلم والجور .

ولقــد عــرف " الجويــنى " بدايــة " بالإمامـــة " (فـــى مؤلفه المتقدم) بقوله أنها : " رياسة تامة ، وزعامة ، تــتعلق بالخاصــة والعامــة فــى مهمــات الديــن والدنيا ،

---

[1] راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص ٥٣ وكذلك : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٣٥.

[2] التياث : الحبس والمكث ، والغياث : الانقاذ.

فتضمنها حفظ الحوزة (البلاد) ، ورعاية الرعية ، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف ،وكف الجنف (الانحراف والميل) ، والحيف (الظلم والجور) والانتصار للمظلومين من الظالمين ، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين [1] . كما قال بوجوب هذه " الإمامة " ونصب الإمام ، وأوضح أن وجوبها مستفاد من الشرع (لا العقل) [2]. وتأكيداً لاتجاهه السني راح يدحض بالحجة ما قالته " الإمامية " (مذهب من مذاهب الشيعة كما تقدم) بثبوت " الإمام " بالنص وعصمته ، فرد على ذلك بقوله : " وأما الأئمة فقد صح من دين النبى (ﷺ) إمامتهم مع ما يتعرضون له من إمكان الهفوات ، فإن أثبتنا صحة الاختيار ، ويستحيل معه (أي الاختيار) علم المختارين فى مطرد العادات بأحوال المنصوبين للزعامة [3] . من هنا فإن " الجوينى " قرر الاختيار للأئمة بدلاً من النص ، وعلى أساس أن هذا الاختيار يكون من " أهل الحل والعقد " ، وأنه كاف فى النصب والإقامة وعقد الإمامة ، كما رفض عصمة الإمام التى تجعل مكانته فوق مستوى البشر .

---

(1) انظر الجوينى ، غياث الأمم فى التياث الظلم ، مرجع سابق ، ص ١٥.
(2) نفس المرجع السابق ، ص ١٧.
(3) المرجع السابق ، ص ٧٤.

هـــذا ولقـــد اظهر الجويني مكانه الشريعه الإسلاميه وتكاملها وواقعيتها إذ تحيط بكل أمور الراعى والرعية ، وبين الجوينى " الأحكام الخاصة بكل من الراعى والرعية ، مظهراً ارتباط الدين بالدنيا ، حاضاً على الالتزام بأحكام الشرع وجعل كلمة الله هى العليا ، كهدف يسعى إليه المسلمون جميعاً حكاماً ومحكوميـــن ، حيث قال : " إن مطلوب الشرائع من الخلائق علـــى تفنـــن الملـــل والطـــرائق الاستمســـاك بالدين والتقوى والاعتصـــام بمـــا يقـــربهم إلـــى الله زلفى " [1] . فلهذا جاءت الشـــريعة ورسمت الطريق لمعرفة غاية الإنسان فى الأرض، ولأن هـــناك بعـــض النفوس التى لا تمتثل لأحكام الشرع إلا بـــردعها عـــن اتـــباع الهـــوى ، يقول " الجوينى " فقيض الله الســـلاطين ، وأولـــى الأمـــر وازعيـــن ليوفروا الحقوق على مســـتحقيها ويبلغوا الحظوظ ذويها ، ويكفوا المعتدين ويعضدوا المقتصـــدين ... فتنتظم أمور الدنيا ، ويستمد منها الدين الذى إلـــيه المنتهى " [2] ، وضرب " الجوينى " مثلاً بالرسل الذين أيدهـــم " الله " بالنـــبوة والقـــوة كـــداود وســـليمان وموســـى (علـــيهم الســـلام) ، وكان خاتمهم محمداً (ﷺ) الذى أيده الله بالمحجـــة البيضـــاء وشـــد أزره بالسيف ، وجعله إمام الدين والدنيا .

---

(1) نفس المرجع السابق، ص ١٣٣.

(2) المرجع السابق ، ص ١٣٤.

مـــر هد أكد الجويبى على أن الإمام " ينبغى عليه أر ينظر فى أمور الدين والدنيا فى آن واحد واشترط فى " الإمام" (كشـــرط لازم) " العلم والاجتهاد " بقـــوله : " فلو لم يكن الإمـــام مســـتقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء فى تفاصـــيل الوقـــائع وذلـــك يشـــتت رأيـــه ويخرجه عن رتبة الاســـتقلال " [١] ، وفـــى هذا الصدد قال أيضاً : " فإذا كانت الإمامـــة زعامـــة الدين والدنيا ووجب استقلاله (أي الحاكم) بنفســـه فى تدبير الأمور الدنيوية ، فكذلك يجب استقلاله بنفسه فـــى الأمـــور الدينية " [٢] . وهكذا فإن الحاكم عند " الجوينى" لابـــد أن ينظر بنفسه فى أمور الدنيا والدين ، وتبعاً لذلك فإن اختـــيار الحـــاكم – عنده – يتطلب استخدام معايير كيفية من جانب " أهل الحل والعقد " .

ولقد قسم الجوينى نظر الإمام فى أمور الدين خاصة إلى قســـمين : **أولهما** : النظر فى أصل الدين ، **وثانيهما** : النظر فـــى فـــروع الديـــن [٣] . ففـــى شـــأن النظر فى أصل الدين (القســـم الأول) فإنه بدوره ينقسم إلى أمرين : أولهما : حفظ الدين ، وثانيهما : نشر الدين . أما عن **أولهمـــا** : حفظ الدين : فـــإن الإمـــام عند " الجوينى " مسئول عن حفظ الدين ، وتبعاً

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٦٦

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق ، ص ١٣٥.

لذلك عرض لغاية الحكم فى الإسلام ، والتى تتمثل – عنده – فى إقامة المجتمع المسلم وحفظ الدين ، وللحاكم فى سبيل هذه الغاية أن يسلك الطرق المؤدية إليها . وهنا يُظهر " الجوينى " اتجاهــه " السنى " ، من خلال ما يراه يمثل العقيدة الصحيحة الــتى ينبغى على الحاكم المحافظة على اتباعها ، فيذهب إلى القول بأنه من واجب الإمام الحرص على جمع المسلمين على مـــا كـــان علـــيه السلف لنقاء عقيدتهم من الشوائب ، ويؤكد علـــى ذلـــك بقو له : " وكـــانوا رضى الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض والتعمق فى المشكلات (أى الشبهات) ، ومـــا كانوا ينكفون رضى الله عنهم عما تعرض له المتأخرون عـــن عِـــيٍّ وحَصَر وتبلد فى القرائح ، هيهات قد كانوا أذكى الخلائـــق أذهانـــاً وأرجحهـــم بياناً ولكنهم استيقنوا أن اقتحام الشـــبهات داعـــية الغوايـــات وســـبب الضلالات ، وأما عن **ثانـــيهما** : وهو نشر الدين فيعنى – عنده – سعى الحاكم إلي دعـــوة الجاحدين إلى التزام الحق – أى نشر الدين إما بالإقناع (بـــالحجج) وإما بالجهاد (بالسيف) عند إصرار الجاحدين على موقفهم .

أما عن القسم الثانى لنظر الإمام فى الدين فهو النظر فى فـــروع الديـــن ، ويقســـمها " الجويـــنى " إلى عبادات ظاهرة (كالشـــعائر الظاهـــرة حـــال الصـــلاة) وغـــير ظاهـــرة (كـــترك الصـــلاة فيحاســـب الفـــرد عليها ..) ، كما اعتبر

" الجويـــنى " الجهـــاد " من الواجبات الدينية (فمن خلاله يتم نشر الدعوة) والدنيوية (بالدفاع عن أرض المسلمين) .

هـــذا ولـــم يكتف " الجوينى " بهذه التقسيمات الإجمالية ، وإنمـــا عالجها تفصيلاً إلى حد إغراقه فى إيراد تفاصيل مهام الأئمـــة فـــى إقامـــة المجتمع المسلم ، وتقرير واجباتهم بهذا الشأن ، وقسمها إلى واجبات دينية ودنيوية ، وكلية وجزئية ، ثـــم راح يشـــرح ذلك ويضرب الأمثلة ، وانتقد " الماوردى " صـــاحب " الأحكام السلطانية " بقوله : " والعجب ممن صنف الكـــتاب المترجم " بالأحكام السلطانية " ، حيث ذكر جملاً فى أحكـــام " الإمامـــة " فـــى صـــدر الكتاب ، واقتصر على نقل المذاهـــب ولـــم يقـــرن المخـــتار منها بحجاج وإيضاح منهاج "[1] " فالجوينى " حرص على ترجيح ما يراه صحيحاً ، مستبعداً ما يـــراه غير ذلك ، مرشداً ولى الأمر إلى اتباع الأصح ، فامتاز إلـــى جانب اجتهاده ، بشجاعة العالم الآمر بالمعروف الناهي على المنكر .

وهكـــذا يكـــون " الجويـــنى " قد قدم فكره بصدد شرعية الـــنظام السياسى الإسلامي وحدد غايته ، وحدد طريقة حفظه (بقاؤه) ، وذلك كله من خلال معالجته لواجبات الإمام ، ولم يغفل عن جميع ما ينبغى على الإمام أن ينظر فيه لحفظ الدين

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

وحمايـــة المجتمع الإسلامي(لذلك انتقد الماوردى أيضاً لقيامه ببـــيان موضــــوع " الإمامـــة " علـــى وجـــه الإجمـــال (دون التفصـــيل) ، كما حدد " الجوينى " الغرض الكلى من وراء الإمامـــة (غايـــة الإمامـــة) فى استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً ، وأن يحرص " الإمام "على جمع عامة الخلق علـــى مذاهـــب الســـلف الســـابقين قبل أن تزيغ بهم الأهواء والآراء [1] .

ولقـــد اســـتعرض "الجويـــنى" الطـــوارئ الـــتى توجب " الخلـــع " " والانخـــلاع " للحاكم (عزل الحاكم) ففى الباب الخـــامس مـــن مؤلفه " الغياث " عرض وجهه نظره فى عزل الحـــاكم ، فميز بداية بين مفهومى " الخلع " و " الانخلاع " ، " فـــالخلع " يكـــون إلى من إليه العقد – أي يتم بواسطة " أهل الحـــل والعقـــد " بينما " الانخلاع" يكون من الحاكم نفسه بأن ينخلع عن إمامته لشيء فيه كالجنون المطبق ، وبصدد " الخلع" ذهب "الجوينى " إلى أن " عقد الإمامة " هو اختيار الإمام من قِـــبل " أهل الحل والعقد " ووصفهم بأنهم " الأفاضل المستقلون الذيـــن حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب ، وعرفوا الصفات المرعـــية فيمن يناط به أمر الرعية " [2] ، وأكد على أن " عقد الإمامـــة " لازم ولا اختـــيار فـــى حلـــه مـــن غـــير سبب

---

[1] المرجع السابق ، ص ٢٤ (من المقدمة).
[2] نفس المرجع السابق، ص ٥٠ .

يقتضـــيه . وانـــتهى إلى أن أمر تعيين وعزل الحاكم يرد إلى الأمـــة ممـــثلة فـــى صفوتها من " أهل الحل والعقد " وذهب الجويـــنى " إلى أن عزل الحاكم (خلعه) لا يتم إلا بخروجه عـــن الإسلام ، أو انخلاعه بالجنون المطبق . أما بصدد فسق الحـــاكم فقـــد وقـــف " الجوينى " موقفاً شديد التحفظ فى هذا الشأن ، فقد أوجب خلع الإمام عن إمامته بالتمادى فى فسقه ، أما إن لم يتماد فى فسقه فلا يجب الخلع . وهنا يرد " الجوينى " علـــى " الإمامـــية " التى قالت بعصمة الإمام عن الصغائر والكـــبائر [1] بقوله :" إنه لا يجب عصمة الأنبياء عن صغائر الذنـــوب ، وآي القـــرآن " فـــى أقاصيص النبيين مشحونه بالتنصـــيص علـــى هنات كانت منهم ،استوعبوا أعمارهم فى الاســـتغفار مـــنها فكـــيف الحـــال بالأئمـــة ، ومن هنا ذهب " الجويـــنى" إلـــى أنـــه على الرغم من أن " الحاكم " مطالب بالتزام بالشريعة إلا أن كثرة مشاغل الإمامة لا توجب عصمته من الزلل والخطأ فى الصغائر .

وهكـــذا انتهى الجوينى إلى أن الفسق (والذى يعنى عنده فعـــل الهـــنات والصـــغائر مـــن الذنوب وعدم الاستمرار فى الكـــبائر) لا يوجب خلعاً وانخلاعاً أما التمادى فى الفسوق فهو يقتضـــى – عـــنده – خلعـــاً وانخلاعاً معقباً على ذلك بقوله: " إن الفســـق الذى يجرى مجرى العثرة لا يوجب خلع الإمام

---

[1] نفس المرجع السابق ، ٧٢ .

ولا انخلاعه [١] ، ومبررا ذلك بتحقيق الاستقرار وعدم حدوث الفتنة كما قال بعدم جواز عقد الإمامة بدءاً لفاسق ، وأن تقدير الأمر فى النهاية يكون" لأهل الحل والعقد ".

- " ابن تيمية" (٧٢٨هـ) :-

هـو " أبـو العـباس أحمـد بن عبد الحليم بن محمد بـن تيمـية" استند فى تصويره " لمبدأ الشرعية فى الإسلام " إلـى الكـتاب والسـنة ، وذلـك فـى مؤلفاته : الحسبة فى الإسلام " ، و " السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية" و " ومـنهاج السـنة ". ففى مؤلفه " الحسبة فى الإسلام " أكد " ابـن تيمـية " على ميل الإنسان إلى الاجتماع بطبعه حيث قـال : وكـل بـنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخـرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ولهذا يقال الإنسان مدنى بطبعه " [٢] ، ثم استطرد قائلاً :" فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة ، وأمور يجتنبوها لما فـيها مـن المفسـدة ، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهى عن تلك المفاسد ، فجميع بنى آدم لا بد لهم من طائفة آمـر وناه " [٣] ، وعلل ذلك بقوله " ولهذا أمر النبى (ﷺ) أمته بتولية ولاة أمور عليهم (وهى ما أسماها بالولاية) وأمر ولاة

---

[١] نفس المرجع السابق ص ٩٢ .

[٢] انظر : ابن تيمية ، الحسبة فى الإسلام ، دار عمر بن الخطاب ، ص ٤ .

[٣] المرجع السابق ص ٤ .

الأمــور أن يردوا الأمانات إلى أهلها أو إذا حكموا بين الناس أن يحكمــوا بالعدل ، وأمر بطاعة ولاة الأمور فى طاعة الله تعــالى ... " [١] ، ولقــد بين " ابن تيمية " أهمية تولية ولاة الأمــور مستشهدا بأحاديث الرسول (ﷺ) فى ضرورة الولاية (الإمامــة) " : إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم " ، لا يحــل لــثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم "، وعقب " ابن تيمية " على ذلك بأنه إذا كانت الإمارة قد أوجبت فى أقل الجماعات فالأولى والضرورى وجوبها على مستوى المجــتمع الكلى ، ومشيراً إلى أن هذه الولاية يتخذها الإمام "ديناً يتقرب به إلى الله " وأن يقوم عليها على أتم وجه كأحسن الأعمــال الصــالحة مستشهداً بقول الرسول (ﷺ)": إن أحب الخلــق إلــى الله إمــام عــادل ، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر " [٢] .

هــذا ولقــد أكــد " ابــن تيمية " فى كتابه : " السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية" [٣] ، على أهمية الولاية

---

[١] نفس المرجع السابق، ص ٥ .

[٢] راجع فيما تقدم المرجع السابق ، نفس الصفحة .

[٣] وقد أراد " ابن تيميه " بكتابه هذا محاولة إصلاح حال مجتمعه والقضاء على الفساد والانحلال على أثر ما أصاب الأمة الإسلامية فى حروبها مع الصليبيين والتتار، ومن هنا جاءت تسميته لكتابه هذا السياسة الشرعية-أى تلك السياسة التى ترتكز على الدين فتصبح شرعية ، ومن ثم وضع قواعد عمل لاصلاح الراعي والرعية فى إطار تلك السياسة الشرعية . انظر د. حورية مجاهد ، الفكر السياسي من " أفلاطون" إلى " محمد عبده "، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦ ، ص ٢٥٦ ، ص ٢٥٧.

بقولـــــه : " يجــب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجــبات الديـــن . بل لاقيام للدين إلا بها" [١] ، ومن ثم تأتى الولايـــة عـــنده كأمـــر حـــتمى يتطلبه اجتماع الأفراد لتحقيق مصـــالحهم . وبصــــدد تحديــد علاقـــة الحاكم بالمحكومين (الراعى بالرعية) ارتكز " ابن تيمية " على آيتين قرآنيتين : آية خاصة بالرعية ، وأخرى خاصة بالراعى كجماع للسياسة العادلة والولاية الصالحة للراعى . أما عن **الآية الأولى** فهى : " يأيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر مـــنكم ، فـــإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول " [٢] ، فعنده -أن طاعة ولى الأمر لازمة انطلاقاً من هذه الآية ، كما ألـــزم الرعـــية إلى جانب ذلك النصيحة لولى الأمر مستشهداً بحديث الرسول (ﷺ)" : إن الله يرضى لكم ثلاثة أن تعبدوا ولا تشـــركوا بـــه شـــيئاً ، وأن تعتصـــموا بحـــبل الله جميعا ولا تفـــرقوا ،وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم " [٣] .هذا والرعية عليها أن تطيع ولى الأمر إلا أن يأمر ولى الأمر بمعصية الله تعـــالى ، فـــإذا أمـــر بمعصية الله فلا طاعة له ، لأنه لاطاعة لمخلـــوق فـــى معصـــية الخالق ، وإن لم يفعل ولاة الأمرذلك الأمر بالمعصية أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله،لأن ذلك مـــن طاعـــة الله ، ورسوله وأديت حقوقهم إليهم كما أمر الله

---

[١] انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، نسخة التيمورية ، ص ١٨٤.

[٢] سورة النساء ، الآية ٥٩.

[٣] أخرجه أحمد فى مسنده ، ومسلم فى صحيحه .

ورسوله : " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعــدوان "[1] . وإن حدث نزاع بين الحاكم والمحكومين فى أمر ما فحكمه إلى الله والرسول :" فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول " .

أما بصدد **الآية الثانية** : الخاصة بالحكام فهى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "[2] ، وهنا يقول " ابن تيميه" : إن أداء الأمانة إلى أهلها ، والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة والولاية الصـــالحة ، وتـــبعاً لذلك حدد " ابن تيميه " أركان " الإمامة " (الولايـــة) بركنيـــن همـــا : " القوة " و " الأمانة " فيرى أن أســـاس الولايـــة " القـــوة " ، كما يرى أنها تختلف باختلاف الأحـــوال والأعمـــال ، فـــالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شـــجاعة القلـــب والخـــبرة بالحرب .. ، والقوة فى الحكم بين الـــناس ترجع إلى العلم الذى يدل عليه الكتاب والسنة ، وكذلك القـــدرة علـــى تنفـــيذ الأحكام : إن خير من استأجرت القوى الأميـــن "[3] ، ولهـــذا قـــال " ابـــن تيمـــيه " " إن الله لـــيزع بالســـلطان مـــالا يزع بالقرآن "[4] أي بقوة السلطان يتم تنفيذ أحكـــام الشـــرع . أما الأمانة فتتمثل فى خشية الحاكم لله وألا

---

[1] سورة المائدة ، الآية ٢

[2] سورة النساء، الآية ٥٨ .

[3] سورة القصص ، الآية ٢٦.

[4] وردت هذه العبارة فى مؤلفه : الحسبة فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٧.

يشترى بآيات الله ثمناً قليلاً ، وترك خشية الناس ، فتلك الأبعاد الــثلاثة " للأمانــة " يجــب أن يتحلى به الحاكم . وهنا ينتهى " ابــن تيمــية " إلى القول بأن " اجتماع القوة والأمانة يمثلان ركنى الولاية " [١] .

وبصـــدد حـــدود سلطة " الإمام أكد ابن تيميه على أن الأمـــام مـــنفذ ولـــيس مشرعاً – أي منفذ لما تضمنه التشريع الإلهي : القرآن وسنة الرسول (ﷺ) من أحكام ومبادئ ، ومن ثـــم فطاعـــة الأمام مقيدة بالتزامه الكتاب والسنة ، وكذلك فإن مهمة " الإمام " (الحاكم) الأساسية كما حددها " ابن تيميه " هـــى إقامـــة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة ، وتبعاً لذلك فسياسة الحاكم لابد أن تستند إلى أحكام الشريعة وإلا فهى سياسية غير شرعية . كما أعلن ابن تيميه هنا أن الهدف من كافة الولايات (ومن ثم غايتها) هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا وأن تسود العبودية لله فى الأرض [٢].

وبصدد مسألة " الخروج على الحاكم " فإن " ابن تيميه " يجعلها فى أضيق نطاق بحيث تنحصر تلك المسألة فى دائرة الكفـــر الـــبواح ، فـــيرى أنه لا خروج على الحاكم ما دامت الأمـــور الدينـــية والدنـــيوية مســـتقرة . ويذهب إلى أن نتائج

---

[١] انظر فى هذا الصدد ، المرجع السابق ، ص ٢٦ ، وانظر كذلك : د. حورية مجاهد ، المرجع السابق ، ص ٢٥٦.

[٢] انظر : نفس المرجع السابق، ص ٢٥٩،ص ٢٦٠.

الخــروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمــناً . و " ابن تيمية" بهذا ينظر إلى مصلحة الأمة " البعيدة وحفــظ الــبلاد والديــن . ولقد جاء رأيه هذا متأثراً بظروف عصــره التى اقتضت عدم الخروج على الحاكم الذى يقف فى وجه التتار والصليبيين حماية لمصلحة الأمة الإسلامية ، حتى لــو اختلــت كثــير مــن الشــروط التى يجب أن تتوافر فى الحاكم [1] .

هــذا ولمعــرفة موقــف " ابن تيميه " بصدد ضمانات الشرعية ، نعرض هنا لتصوره عن جوهر النظام السياسي في الإســلام ، وهــو واجــب " الأمــر بالمعــروف والنهى عن المــنكر " ، فذلــك الواجــب هو محور كتابه : " الحسبة فى الإســلام " حيــث يقول عنه " " وإذا كان جماع الدين وجميع الولايــات هو أمر ونهى ، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هو الأمــر بالمعــروف ، والــنهى الــذى بعثه به هو النهى عن المــنكر " [2] ، وهــو نعت النبى (ﷺ) : " يأمرهم بالمعروف ويــنهاهم عــن المــنكر ، ويحــل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائــث " [3] ،كمــا أنــه نعــت المؤمنيــن : " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون

---

[1] انظر : المرجع السابق ، ص ٣٦٠.
[2] انظر : ابن تيمية ، المرجع السابق ، ص٦.
[3] سورة الأعراف ، الآية ٥٧.

عن المنكر " [1] وهو واجب على كل مسلم قادر ، وهو فرض على الكفاية ويصبح فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره وانطلاقـــاً من ذلك كله أعلن " ابن تيميه " أن " جميع الولايات الإســـلامية إنمـــا مقصـــودها " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" سواء فى ولاية الحرب أو الحكم أو المال.. الخ ، كما أعلن " ابن تيميه عن غاية " الولاية " بقوله أن جميع الولايات فـــى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا ، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك ، وبـــه أنـــزل الكتب ، وبه أرسل الرسل ، وعليه جاهد الرسل والمؤمـــنون [2] ، وأضـــاف ابـــن تيمـــية أن واجـــب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " هو الذى يحقق هذه الغاية .

وذهـــب " ابن تيميه " إلى أن واجب " الأمر بالمعروف والـــنهى عن المنكر " هو واجب تكلف به الأمة ، وأن إجماع الأمـــة حجة ، لأن الله تعالى أخبر أنهم يأمرون بكل معروف ويـــنهون عـــن كـــل مـــنكر : " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمـــرون بالمعـــروف وتـــنهون عـــن المـــنكر وتؤمـــنون بـــالله" [3] ، وهو واجب لا يجب على كل فرد بعينه ، بل هو علـــى الكفاية كما دل عليه القران : " ولتكن منكم أمة يدعون

[1] سورة التوبة ، الآية ٧١ .
[2] نفس المرجع السابق ، ص ٣.
[3] سورة آل عمران ، الآيه ١١٠.

إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" [1] ، فإذا لم يقـم بـه مـن يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته ،إذ هو واجـب على كل مسلم بحسب قدرته : " من رأي منكم منكراً فليغـيره بـيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" [2] . ومن ثم فواجب " الأمر بالمعروف والـنهى عـن المنكر " يكون تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد ، فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر فى فعله ، ومن لـم يفعله ليس بمؤمن كما قال (ﷺ) ": وذلك أضعف الإيمان " وقـال :" ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل، " ولقد قيل "لابن مسعود" من ميت الأحياء ؟ فقال الذى لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً " [3] .

مـن هـنا صـنف " ابن تيمية " الناس بصدد " الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر " إلى فريقين : **الفريق الأول** : فـريق يـترك ما يجب من الأمر والنهى تأويلاً لآية " يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" [4]، ولكـن الاهـتداء إنمـا يـتم بأداء الواجب كما قال " أبو بكر الصـديق " رضـى الله عنه فى خطبة بصدد هذه الآية " إنكم تضـعونها فى غير موضعها وأنى سمعت النبى (ﷺ) يقول :

---

[1] سورة آل عمران،الآية ١٠٤.
[2] أخرجه مسلم فى صحيحه .
[3] انظر ابن تيميه ، المرجع السابق ، ص ٣٦.
[4] سورة المائدة ، الآية ١٠٥.

أن الـــناس إذا رأوا المـــنكر فلـــم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقـــاب منه " [١] . أما **الفريق الثانى** : فهو فريق من يريد أن يأمـــر ويـــنهى إمـــا بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه وحلم وصبر، ونظر فيما يصلح من ذلك ، وما لا يصلح من ذلك ، ومـــا يقـــدر عليه ومالا يقدر ، فيأتي بالأمر والنهى معتقداً أنه مطـــيع فـــى ذلـــك لله ورســـوله وهو معتد فى حدوده ..حال " الخوارج " و المعتزلة والرافضة وغيرهم ممن غلط فيما أتاه مـــن الأمر والنهى والجهاد على ذلك ، وكان فساده أعظم من صلاحه ولهذا أمر النبى (ﷺ) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة : " أدوا إليهم حقوقهم ، وسلوا الله حقوقكـــم" ، ولهذا كان من أصول " أهل السنة والجماعة " – عـــنده-لـــزوم الجماعـــة وترك قتال الأئمة ، وترك القتال فى الفتنة [٢] .

وإذ صنف " ابن تيميه " الناس إلى فريقين بصدد واجب " الأمـــر بالمعروف والنهى عن المنكر " ومع رفضه لكل من الفريقيـــن الســـابقين ، وضع تصوره لما يجب أن يكون عليه واجـــب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " من قِبل الأمة فقال : " إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قِبل الأمة وإن كـــان متضـــمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر فى

---

[١] أخرجه أحمد فى مسنده ، والترمذى فى صحيحه ، وأبو داود فى سننه.
[٢] راجع فيما تقدم : ابن تيمية:المرجع السابق ، ص ٣٧.

المعارض له فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به ، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته " [1] ، كما ضمن "ابن تيمية " واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " ثلاثة شروط يستلزمها : العلم ، والرفق ، والصبر . فقال : العلم قبل الأمر والنهى ، والرفق معه ، والصبر بعده . وإن كان كل من الثلاثة مستصحباً فى هذه الأحوال ، كما قال القاضى " أبو يعلى " فى " المعتمد " : " لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به ، فقيهاً فيما ينهى عنه ، رفيقاً فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه ، حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه " ثم عقب " ابن تيمية " على ذلك بقوله : " ولا يعنى ذلك مما يوجب صعوبة على كثير من النفوس ، فيظن أنه بذلك سقط عنه فيدعه .فإن ترك الأمر الواجب معصية " .من هنا فالمقصر والمعتدى فى الأمر والنهى – عنده – فى الذنب سواء ولقد دلل " ابن تيميه على هذه الأمور الثلاثة التى يستلزمها واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " من القرآن والسنة : " وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور " [2] ، " ما كان الرفق فى شئ إلا زانه ، ولا كان العنف في شئ إلا

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ٣٨.

[2] سورة لقمان، الآية ١٧.

شانه [١] ، " إن الله رفيق يجب الرفق فى الأمر كله " [٢] . وهنا يقول " ابن تيمية : " و مع الرفق حلم وصبر" [٣] .

وجملـــة القول فيما تقدم بصدد موقف " ابن تيميه " من مســـألة الخروج على الحكام : أنه كان متحفظاً بصدد الخروج علـــيهم ومقيداً له بشروط واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المـــنكر، ولقد علل ذلك بقوله : " لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فلا يدفع أعظـــم الفسادين بالتزام الأدنى " [٤] ، ومن ثم قيد " ابن تيمية" الخـــروج علـــى الحـــاكم بقـــيد شديد وجعله فى أضيق نطاق (كمـــا تقـــدم) بحيث ينحصر فى دائرة " الكفر البواح " .هذا ولئـــن كان " ابن تيمية " قد قيد الخروج على الحكام على ذلك النحو ، إلا أنه لم يمنعه بتاتاً حيث ربط ذلك الخروج بمصلحة " الجماعـــة " (الأمة) ، وأكد على أن الجماعة تقدر الأصلح وتتـــبعه فـــإن رأت الجماعة الأصلح فى الخروج على الحاكم تـــأثم أن لـــم تقم بخلعه (بعزله) . ذلك أن إجماع الأمة حجة كما قال " ابن تيمية" .

---

[١] أخرجه مسلم فى صحيحه وأبو داود فى سننه ، وأحمد فى مسنده .

[٢] أخرجه البخارى ومسلم والترمزى فى صحيحهم ، وأبو داود وابن ماجه فى سننهما ، والدارمى وأحمد فى مسنديهما .

[٣] راجع فيما تقدم ابن تيميه ، المرجع السابق ، ص ٤٢.

[٤] انظر : ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، طبعة القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٣٧.

الفصل الرابع

" هـــدف الشرعيـــة "

وفيه نتناول : -

هدف الشرعية بين فكرة " المصلحة العليا للجماعة " وبيـــن فكرة " الخير العام " فى الغرب ، وموقف الإسلام من هاتين الفكرتين ، وذلك على النحو التالى : -

المبحـــــث الأول : هـــدف الشرعية بصفة عامة " تحليل نظرى " .

المبحث الثانى : " هدف الشرعية فى الغرب بين فكرتى " المصلحة العليا للجماعة " و " الخير العام " .

المبحـــث الثالـــث : هـــدف الشرعية فى الإسلام ، وموقف الإســـلام من فكرتى " المصلحة العليا للجماعة " و " الخير العام " .

المبحـــث الـــرابع : مقارنة بين هدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب .

تمهيـــــــد :

وإذ عرفـــنا " بمبدأ الشرعية " وبأصوله فى الإسلام ، وعرضنا للتصورات المختلفة له من جانب الفرق الإسلامية ، وأشـــرنا كذلك إلى ظهوره فى الغرب على يد " مونتسكيو " ، نأتى هنا فى هذا الفصل لنتساءل عن الهدف من وراء شرعية السلطة فى الإسلام وفى الغرب على السواء .

إن الســـلطة السياسية (كما تقدم) كحدث اجتماعي تعنى الاحتكار الفعلى لأدوات الإكراه المادى فى المجتمع ، مع تمثل قـــيمى مـــن جانب أفراد المجتمع بأن هذه السلطة بهذا الوضع تستهدف تحقيق المجتمع الهادئ ، أو بعبارة أخرى : تستهدف الخير العام . فماذا نقصد إذن بعبارة " الخير العام " ؟

ولتوضـــيح ذلـــك نشـــير هنا إلى أن تناول الشرعية فى الفصـــول المتقدمة لم يخرج عن إطار " دور الشرعية " الذي يتمـــثل فـــي ربط النظام السياسى بالسلطة السياسية فى قيامها وفـــى اســـتمرارها بالـــتزامها القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعها . أما " هدف الشرعية " الذى نتناوله فى هذا الفصل فهو يتمثل فى الهدف من وراء " شرعية السلطة . ذلك الهدف الذى تسعى السلطة إلى تحقيقه والمحدد لها سلفاً فى أيديولوجية مجـــتمعها ، وإلا فقدت السلطة أسباب وجودها . وكما سيأتي

يتمثل هدف الشرعية فى الغرب فى تحقيق " الخير العام " و " المصلحة العليا للجماعة " المحددة فى أيديولوجيات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا . ذلك بينما يتمثل هدف الشرعية فى الإسلام فى تحقيق المجتمع المسلم بكل معالمه كما تحددت فى الكتاب والسنة .

وهنا نقف أمام الأفكار التى قدمها الإسلام بصدد شرعية السلطة ولنتساءل : ماذا كان يستهدف الإسلام من ورائها ؟ وكذلك تلك الفلسفات التى قدمها الغرب الحديث فى هذا الصدد ماذا كان يستهدف من ورائها ؟ وتبعاً لذلك نعرض لهدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب ، ولكن نعرض أولاً فى تحليل نظرى لهدف الشرعية بصفة عامة ، ثم نتجه إلى الفلسفات الغربية الحديثة لنتعرف منها على هدف الشرعية هناك . وبعد ذلك نتجه إلى أصول الإسلام لنتعرف منها على هدف الشرعية لديه ، ولنتعرف كذلك على موقف الإسلام من هدف الشرعية فى الغرب .

المبحث الأول

المبحث الأول :

" هدف الشرعية بين فكرتى " الخير العام ، والمصلحة العليا للجماعة " - " تحليل نظرى "

وننبه هنا منذ البداية إلى أن هاتين العبارتين : " الخير العام " و " المصلحة العليا للجماعة " ليستا مترادفتين فلكل منهما مدلوله الدقيق . إن عبارة " الخير العام : "Le bien puplic " لا تعنى أكثر من التجرد من المصالح الفردية ، فمجرد العمل لحساب الكل (الكافة) وليس لحساب فئة أو نفر معينين يعتبر خير عاماً [1] .

أما عن عبارة " المصلحة العليا للجماعة " فهى مسألة أيديولوجية بحتة تتحدد فى فلسفة كل نظام على حدة ، فقد تحددت فى الأيديولوجية " الماركسية " فى بلوغ المرحلة العليا للشيوعية ، وتحددت فى الأيديولوجية الليبرالية فى حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد .

من هنا فالعبارتان ليستا مترادفتين ، بل يأتيان مرحلياً ، فأولاً : يأتى الخير العام حيث التجرد من المصالح الفردية

---

[1] لمزيد من التفصيل بشأن عبارة " الخير العام " إرجع الى د. محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٥ ، ص ٢٠٠

والعمـــل لحســـاب الكل ، وطالما أن الأمر لحساب الكل تنتقل المسألة إلى " المصلحة العليا للجماعة " وهى مسألة تتباين من مجتمع إلى آخر حسب أيديولوجية كل مجتمع على حدة .

- " غايـــة الدولـــة"و"غـــرض الـــنظام السياســـي" (المصلحة العليا للجماعة) :-

و نميز هنا بين " غاية الدولة : Fin de L'Etat " ، وبين " غــرض نظامها السياسى "، على أساس أن غاية الدولة تتحدد فـــى اســـتهداف الخـــير العام.بينما " غرض النظام السياسى " يـــتحدد بإرادة واضعيه ، ومن ثم فالأولى هى عبارة تجريدية بيـــنما الثانـــية من عمل الفن [1] . ولتوضيح ذلك نشير إلى أنه انطلاقاً من كون الإنسان لا يستطيع (بطبيعته) أن يعيش إلا فـــى مجتمع تتوفر له عوامل تحقيق الانسجام فى الطريق إلى بلـــوغ الغايـــة العليا المشتركة ، والتى لا يمكن تمثلها إلا فى صـــــورة المجـــــتمع المنســـــجم (المــــتكامل)، فـــإن الـــتكامل " Integration " يشكل عملياً غاية كل نظام سياســـى . ذلـــك بيـــنما الغـــرض فـــى مجـــال الدولـــة (غـــرض النظام القيمى السياسى) يعنى ما يرجى من وراء أنظمـــة الدولة القيمية السياسية – أى ما يرجوه أولو إرادة من

---

(1) انظر : د. محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٨ ، ص ١٠٢.

وراء الدولـــة بوظائفهـــا ، فيشـــكلون كيان أجهزتها وينظمون وظائفهـــا علـــى مقتضـــى غرضهم منها . وهنا تظهر إرادة الشـــارع الدستوري فى إعمال أيديولوجيات المجتمع السياسى ووضـــعها موضـــع التنفيذ فيتشكل كيان أجهزة الدولة وتتحدد وظائفهـــاعلى مقتضـــى الأغـــراض الكامنة فى تلك الأفكار المذهبـــية (الأيديولوجيات) - أى فى رءوس المؤمنين بها ، ومـــن ثم يأتى الشارع الدستوري فيحدد هذه الأغراض تحديداً شكلياً (رسمياً) فى الدساتير رابطاً بها كيان السلطة السياسية ووظائفها . ومن هنا تتباين الأنظمة السياسية فى عصرنا تباينا مقصـــودا تـــبعاً لتبايـــن أغراض الشارع الدستورى منها من مجـــتمع إلـــى مجـــتمع علـــى أســـاس التبايـــن الأيديولوجي للجماعات "[1] .

وهكـــذا فـــإن عبارة " غاية الدولة " تعنى مفهوماً تجريدياً يـــتحدد مضـــمونه بمنأى عن مجال الأيديولوجيات ، ومن ثم بمنأى عن إرادة الشارع الدستورى وتحكمه لحساب الاتجاهات الأيديولوجـــية زمانـــاً ومكانـــاً . بينما تتحدد أغراض النظام السياســـى " المصـــلحة العلـــيا للجماعـــة " علـــى مقتضـــى أيديولوجـــيات مجـــتمعها وحيـــنما تتحدد غاية النظام السياسى بإرادة واضعيه ينفسح المجال - ما فى ذلك شك - للتحكم على

---

(1) انظر المرجع السابق ، ص ١٠٣.

حساب الحقيقة العلمية ، ففى الغرب تبلورت هذه الغاية كما تقدم فى " حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد " ومن ثم تبلورت فى صورة ذهنية لدولة سلبية حتى انتهى الأمر إلى تغليب فئة (الرأسماليين)على حساب الفئات الأخرى فى المجتمعات الغربية الليبرالية .

- مفهوم " الدولة " وفكرة " الخير العام" وربطها بالشرعية :

تعرف " الدولة " كصورة تاريخية للمجتمع السياسى بأنها مجموعة من علاقات سياسية (علاقات قوة) تمارس فى سياق اجتماعي معين ويحكمها نظام قانونى شامل . من هنا " فالدولة " لا تعدو أن تكون فى النهاية مجرد تشخيص للنظام القانوني لمجتمعها وتسويد له . وفكرة اختلاط"الدولة " بنظامها القانوني تعد سنداً أكيداً لخضوع " سلطة الدولة " لنظامها القانونى وعلى قدم المساواة مع المحكومين ، ومن ثم سنداً أكيداً لمبدأ سيادة القانون . هذا والتنظيم القانونى للسلطة على هذا النحو هو الذى يجعل من " الدولة " دولة القانون وفى مجال هذا التنظيم القانونى تتخلى المعرفة السياسية عن مكانها لفن القانون ، وبصفة خاصة لفرع من فروع القانون هو القانون العام وخاصة فرع القانون الدستورى منه [1] .

---

[1] راجع : د. محمد طه بدوى ، النظرية السياسية ، مرجع سابق ، من ص ٤٧ إلى ص ٤٩. وبصدد التعريف السابق للدولة انظر : نفس المرجع السابق ، ص ٩٢.

هــذا وتَقــوم ســلطة " الدولـــة " بممارسة مظاهر القوة " Force " فى سياق اجتماعي معين (شعب وإقليم معينين) طــبقاً لنظام قانونى معين مما يجعل من ممارسة مظاهر تلك القــوة عملاً " مشروعاً " وارتباطاً بغاية عليا ، تتمثل فى خير الجماعة مما يجعل منها سلطة " شرعية" .

وإذا عرفــنا " بالدولة " وبالمقصود بعبارة " غاية الدولة " وعرفــنا كذلــك بفكرة " الخير العام " ، نأتي هنا إلى ربط كل هذا بالشرعية " :-

فمـــن خلال تعريف " الدولة " السالف ، فإن الأصل فى " الدولة " أنها مجموعة من علاقات سياسية ، ومن ثم علاقات أمـــر وطاعـــة (فـــرض إرادة على إرادة) ، وهذه العلاقات تمـــارس فـــى سياق اجتماعي معين – وفى هذا يقبع العنصر الواقعى (المادى) لمجتمع الدولة – بيد أن القوة السياسية هذه (فرض إرادة على إرادة) يحكمها أمران :

أولهما : **التزام هذه القوة بالسعى إلى تحقيق " الخير العام " (لاخـــير القائميـــن على هذه القوة بالذات) فتكون بذلـــك " شـــرعية " وجديرة بأن توصف بأنها سلطة عامة " Pouvoir Publique " .**

وثانيهما : أن تلــتزم هذه السلطة " الشرعية " نظاماً قانونياً معيــناً فى ممارستها لمظاهر قوتها ، حتى توصف هــذه الممارســات بأنهــا " مشروعة" وفى هذين الالتزامين يقبع العنصر القيمى للدولة .

وهكــذا فــإن " الدولـــة " من حيث هى ظاهرة تأتى مــتراكمة علـــى ظاهرتيــن سابقتين عليها هما : ظاهـــرة " القوة الخام Force " ، وظاهرة ارتباط هــذه " القوة الخام" بخير الجماعة مما يصح وصف هذه القوة الخام بأنها " سلطة : Pouvoir"، ولكى تخضـــع هــذه الأخـــيرة لنظام قانونى معين فتكون ظاهـــرة " الدولة " .هذا ولقد أضحت لفظة " الدولة" تستعمل للدلالة على هذه السلطة المنظمة باعتبارها الخاصة المميزة لها .

- " السلطة المنظمة " ورضا الجماعة بها :

وهذه السلطة المنظمة تعمل لحساب المجتمع لا لحساب القائميــن عليها ، وترتكز بالدرجة الأولى على رضا الجماعة بها كشرط لازم لقيام تلك السلطة واستمرارها ومن ثم كشرط لازم لشرعيتها. ذلك أن رضا الجماعة بالسلطة القائمة فيها هو وحــده الــذى يــنقل المجــتمع السياسي من صورة " السلطة

المشخصـــة " بشـــخص الحاكم (كصورة لا تعرف الشرعية بمفهومها الحديث) إلى صورة السلطة المنظمة التى تقوم فى ضـــمير الجماعـــة وترتـــبط بفكـــرة " الخـــير العـــام " كسند لشـــرعيتها ، فتصـــبح الســـلطة المنظمة شرعية طالما تسعى لتحقـــيق " الخير العام " لمجتمعها. وعليه فإن السلطة السياسية قـــبل حالـــة الرضـــا بهـــا لا تعدو أن تكون مجرد أداة مادية للســـيطرة ، ومن ثم فلا توصف تلك القوة المادية بأنها سلطة إلا عندما ترتكز على رضا الجماعة ، وتبعاً لذلك فإن عنصر رضـــا الجماعـــة بالســـلطة هـــو السبيل الأوحد لقيام السلطة الشـــرعية. إن الأمـــر والطاعـــة فى الدولة يرتكزان على ثقة المحكومين بالحاكمين ، تلك الثقة التى تهيئ للسلطة فى الدولة ممارستها لوظائفها وهى تستند فى هذا إلى رضا المحكومين – فى معنى أن عنصر " الرضا " يهيئ لتحليل السلطة فى الدولة إلـــى عنصـــرين هما : السيطرة والفاعلية ، وتعنى السيطرة : قوة الإكراه المادى التى ترتكز عليها السلطة فى تنفيذ قراراتها إذا اقتضـــى الأمـــر ذلك . بيد أن عنصر الفاعلية : يعنى ما يـــتوفر لقـــرارات السلطة من صفة النفاذ بصرف النظر عما ترتكـــز عليه من إكراه مادى ، فالأفراد يمتثلون القرارات من تلقاء أنفسهم ولا تتحرك القوة المكرهة فى السلطة إلا كضمانة أخـــيرة لنفاذ قراراتها ، وهذا الأمر يقطع باعتماد السلطة فى

الدولـــة على رضا المحكومين بها أكثر من اعتمادها على قوة الحاكمين .

وانطلاقاً مما تقدم فإن " السلطة الشرعية " هى تلك السلطة الـــتى لا تعتمد على مجرد القوة المادية لإخضاع المحكومين ، بـــل هـــى تلـــك الســـلطة الـــتى ترتكز على عنصر الفاعلية (رضا المحكومين بها) ، وهى أيضاً تلك السلطة التى تستند إلـــى الفكـــرة التى تتكون لدى المحكومين عن القيم الأساسية والأهـــداف العلـــيا الـــتى يتعين على الحاكمين أن يسعوا إلى تحقيقها ، وعن شروط الصلاحية بالنسبة لهم (أي للحاكمين) لكى ينهضوا بمهام السلطة . و هذا لا يعنى أن عنصر الرضا هو مصدر السلطة أو أنه المنشئ لها ، وإنما ينحصر دوره هنا فى إقرار السلطة التى تقوم على عنصر القوة المادية – أي فى قـــبولها . و مـــن هـــنا فإن عنصر الرضا يتمثل فى موقف المحكوميـــن من تلك القوة المادية فى قبولها من عدمه . ومن هـــنا أيضاً فإن الحاكمين فى نظام الدولة لا ينتزعون لأنفسهم طاعـــة المحكوميـــن وإنمـــا يـــتلقون هـــذه الطاعة من جانب المحكوميـــن انطلاقـــاً من ثقتهم فيهم .وهكذا فإن القوة المادية البحـــتة تـــتخلى عـــن مكانهـــا فى ظل نظام الدولة لظاهرتين جديدتين هما : " السلطة الشرعية "– أي تلك السلطة التى تقوم فـــى ضـــمير الجماعـــة بحكـــم اســـتهدافها " للخير العام "،

و " القوة المشروعة " – أى تلك القوة التى تلتزم فى ممارستها لمظاهرها النظام القانوني للدولة [1].

وجملـــة القـــول فـــى هذا الصدد أن " السلطة السياسية " كظاهـــرة اجتماعـــية تمـــثل صلباً ثابتاً بمقومات ثلاثة تشكل كينونتها ، وهذه المقومات الثلاثة تتمثل فى : القوة والشرعية والخـــيرية . وكما تقدم فإن مجرد القوة المادية لا تعنى فى حد ذاتها السلطة السياسية ، وإنما الذى يجعل من تلك القوة البحتة ســـلطة سياســـية هو تمثل الجماعة لها بأنها تحقق الخير العام فتبدوا لذلك شرعية [2] .

– " غايـــة الدولـــة " وظاهـــرة " الصراع بين السلطة والحرية" :–

إن غاية الدولة (كما تقدم) تتحدد فى تحقيق "الخير العام " وتعتبر " السلطة السياسية " هى أداة المجتمع لتحقيق هذا الخير العـــام لكـــن الســـلطة السياسية " كثيراً ما تنحرف فى طريق تحقـــيقها لهذه الغاية ، ومن هنا يأتى التصادم بين هذه السلطة وبين أفراد المجتمع (المجردين من أدوات العنف) ، وهذا ما عبر عنه فى المعرفة السياسية الحديثة بظاهرة " الصراع بين الســـلطة والحرية ". وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الظاهرة

---

(١) راجع فيما تقدم ، المرجع السابق ، من ص ٤٧ إلى ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢ .

ليست ظاهرة مرضية يتعين القضاء عليها ، وإنما هى ظاهرة صـــحية فى المجتمعات الإنسانية يتعين التعامل معها على أنها حتمـــية من حتميات المجتمعات الإنسانية ، لأنها تأتى منبعثة عن جوهر السياسة فى الإنسان ، وتبعاً لذلك يتعين التوفيق بين طـــرفى هـــذه الظاهرة السلطة – الحرية (أى حريات أفراد المجـــتمع) فـــلا تعســـف الســـلطة بالحرية ولا تطيح الحرية بالـــنظام . "إن ظاهرة الصراع بين السلطة والحرية ليست فى الحقيقة إلا امتداداً فى ظل " المجتمع السياسى " لذلك الصراع الكائـــن فـــى الـــنفس البشرية بين الطبع الاجتماعي وغريزة الأنانية . إن الإنسان بطبعه الاجتماعي يسعى إلى قيام السلطة لتؤمـــنه على بقائه استجابة للغريزة الأم " حب البقاء " . بينما تظـــل غريزة الأنانية تعمل فى مواجهة هذه السلطة – بعد قيام المجتمع السياسى – بتسمية اجتماعية هى الحرية " [1] .

وهـــذا الـــتلازم بيـــن السلطة والحرية ، هو تلازم حتمى (بيـــن متضادات) . ذلك أن قيام السلطة شرط لقيام النظام ، والحـــرية لاتقـــوم إلا من ثنايا النظام ، فعملاً – لا سبيل إلى الحـــرية إلا بنظام اجتماعي " Ordre " يؤكدها ويدعمها . كما أن هذا التلازم (الحتمى) بين متضادات ليست من طبيعة واحـــدة أو أصل واحد ، فالسلطة هى قوة المجتمع ، والحرية هى قوة الفرد (أو الأفراد) فى مواجهة هذه السلطة [2] .

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٥ ، ص٨٦

من هنا يأتى هذا التساؤل : كيف تستطيع " السلطة السياسية " أن تحقق " غاية الدولة " دون أن تعسف بحريات الأفراد ؟ أو بعبارة أخرى : ما هى الضمانة لعدم تدلى تلك السلطة إلى ذلك التعسف بالحريات ؟ وإزاء هذا التساؤل فإن تلك الضمانة التى تأتى لعدم تعسف السلطة بالحريات تتمثل فى تخويل الأفراد حقوقاً : كقوة يقفون بها فى وجه السلطة السياسية فلا تعسف بحرياتهم ، وعلى رأسها " حق المقاومة " وغنى عن التوضيح هنا أن قوة السلطة ، و قوة الأفراد ليستا من طبيعة واحدة (كما تقدم) ورغم ذلك فإن هذه الحقوق تعد الضمانة الأكيدة لعدم تعسف السلطة بالحريات ، ومن ثم هى ضمانة الشرعية .

- الحرية والحق :

وهنا نعرف " بالحرية " و " بالحق " كضمانة للشرعية ، ونتناول " حق المقاومة " بالذات لكونه الضمانه الفعالة للحرية فى مواجهة السلطة ، ولكونه يأتى فى مقدمة الحقوق جميعاً .

- الحرية :

وتعنى " الحرية " فى مفهومها العام تلك الملكة الخاصة التى تميز الكائن المتفكر (الإنسان) من حيث كونه كائناً عاقلاً يعبر عن أفعاله بإرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى ،

أو بعــبارة أخرى فإن " الحرية "هى انعدام القسر الخارجي ، والإنســان الحــر بهــذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً أو مكرهاً . ولقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف " الحرية" بأنهــا اختــيار الفعــل عــن روية مع استطاعة عدم اختياره أو اســتطاعة اختــيار ضــده [1] .هذا هو تعريف " الحرية " بمفهومهــا العــام بــيد أن " الحــرية " التى نقصدها هنا هى " الحــرية السياســية " تلــك الحرية التى تعنى قوة الفرد فى مواجهــة الســلطة ، حتى لا تعسف تلك السلطة بالحريات ، ولذلك تعرف " الحرية السياسية " بأنها حق كل إنسان فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة ، وحقه فى ولاية الوظائف العامة ما دام أهلاً لها [2] . وتعد الحرية السياسية أساس كل الحريات الأخــرى فهــى المجــال الحيوى الذى تنمو فيه كل الحريات فحيــث تبلغ الحرية السياسية رشدها ، وتبسط نفوذها تمارس كل الحريات الأخرى(الفكرية والمدنية ... الخ) [3] .

- " الحق " :-

هذا و ترتبط فكرة " الحرية " ارتباطاً وثيقاً بفكرة "الحق" . ذلــك أن "الحــرية" هى احتفاظ الفرد" بالحق "و هى الرخصة الــتى تجــيز له ممارسة "الحق"، و لذلك فإن كل حق تسايره

---

[1] انظر: د. ذكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، ١٩٧٢ ،ص ١٨.

[2] انظر: محمد الغزالى ، حقوق الإنسان ، دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨٤ ، ص ٥٩.

[3] لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : خالد محمد خالد ، أزمة الحرية فى عالمنا ، مكتبة وهبة ١٩٦٤ ، من ص ٥ إلى ١٠.

حرية و بالتالى تقسم الحريات على مقتضى تقسيم الحقوق من حقــوق خاصة و عامة و سياسية إلى حريات خاصة و عامة و سياسية.

و حــتى نســتطيع هــنا إعطاء تعريف للحق نعرض أولاً لخصــائص الحــق لكى نخلص منها إلى تعريف له ، فللحق خصائص بصدد علاقته بصاحبه ،و كذلك خصائص من حيث نســبتها إلــى الغــير:أما عن خصائص الحق بالنسبة لعلاقته بصــاحبه فهــو يتمــيز "بالخصوصــية" و " التسلط " و تعنى الخصوصــية :كــل حق يخص شخصاً معيناً و يرتبط به بهذه الخصوصــية ولذا فإن إعطاء شخص ما حقه يعنى إعطاءه ما يخصــه طــبقاً لأحكــام القانون. كما يعنى "التسلط" ما يخوله القانون لصاحب الحق من سيادة على موضوع الحق تجعل له حــرية التصــرف فــى هذا الشيء .من هنا فإن الخصوصية و التســلط كلاهمــا يمثلان وجهى الحق – أو إن شئنا – هما اللــذان يثبتان الحق لصاحبه.أما بصدد الخصائص التى يتميز بهــا الحــق بالنســبة للغير فهى تتمثل فى احترام الغير لهذا الحــق ، و يتمــثل هــذا الاحترام فى أمرين هما : "الحرمة: Inviolabilitê، " والإلــزام : Exigibilité " . والحــرمة تعنى أن كل حق يقابله التزام على الآخرين باحترام هذا الحق و مــراعاة مــا له من حرمة . أما الإلزام فيعنى ما لصاحب

الحـــق من مكنة المطالبة بإلزام غيره أن يحترم حقه و هو ما يعبر عنه بالحماية القانونية – أي المطالبة بحماية الحق و رد أي اعتداء عليه من قبل السلطة القائمة[1] .

و انطلاقـــاً ممـــا تقـــدم يعـــرف "الحـــق" (من خلال خصائصـــــه الســـالفة) بأنـــــه "مكنة تسمح للفرد بأن يصل إلى أحســـن حالاته داخل نطاق الجماعة و فى حدود رعاية حقوق الآخريـــن ."وتـــبعاً لذلـــك فإنه لا يتصور قيام الحق إلا داخل المجتمع السياسي ، فالفرد المنعزل الذى يعيش من غير روابط اجتماعـــية تربطه بغيره من الناس لا يتصور أن يكون صاحباً للحقوق ، حيث يكون له فقط مجرد إرادة التملك ، و " الحق " يفـــترض وجـــود إرادتيـــن : إرادة تملـــك ، وأخرى تفرض علـــيها . ولذلـــك يصح تعبير الفقهاء الألمان فى هذا الصدد : " أن الحق هو الدولة – أي أن الحق لا يوجد إلا من ثنايا نظام وهـــنا يأتى الارتباط الوثيق بين " الحق " والنظام "من ناحية ، وبيـــن " الحق " و " الحرية " من ناحية أخرى ، حيث لا سبيل إلـــى الحق أو الحرية – عملاً – إلا من ثنايا نظام اجتماعي يؤكدهما ويدعمها[2] .

---

[1] راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص٢٢٧ ، وكذلك د. توفيق فرج ، المدخل للعلوم القانونية ، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨١ ، ص ١٧٢.

(٢) انظر : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٨٨، وانظر كذلك فى كون الحق مكنه :-
- André Hauriou , Droit constitutionnel et institutions politiques,Paris , 1970, P.173.

و " الحـــق " بهـــذا المعـــنى يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أنواع :-

أولهـــا : الحقـــوق الخاصة : وهى التى تربط الأفراد فى علاقـــاتهم بأنفســـهم أو ببعضهم البعض وتنتج عادة عن تبادل المنافع بينهم ، مثل حق الملكية .

ثانيها : الحقوق العامة : وهى التى تربط الفرد بالدولة وتحدد مركـــزه فـــى مواجهتها مثل حق الشخص فى حرمة نفسه وماله وعقيدته ، أو تربط السلطة العامة ببعضها البعض مثل علاقة سلطة الدولة بهيئاتها الإدارية.

ثالـــثها : الحقـــوق السياســـية : وهى التى تنجم عن اعتبار الشـــخص عضـــواً فـــى هيـــئة سياسية مثل حقه فى الانـــتخاب والترشـــيح ، وحقـــه فى تولى الوظائف العامـــة ، وحقـــه فـــى مقاومة جور السلطة ..، الخ والفـــرق بين " الحق العام " والحق السياسى " هو أن الأول يـــتعلق بالفرد من حيث هو عضو فى جماعة مـــا - أى فـــى جماعـــة من الأشخاص . أما الثاني فيـــتعلق بالفرد من حيث هو عضو فى هيئة سياسية (الدولـــة) كحق الانتخاب والترشيح ، أو هو الحق

الــذى يســاهم الفرد بواسطته فى إدارة شئون الدولة أو فــى حكمهــا ، وهــنا يأتى الارتباط الشديد بين " الحقوق و" الحريات " فهى فى مجملها تأتى تدعيماً للأفراد قِبل الحاكمين ، ومن ثم فهى الضمانة الفعالة لعدم تعسف القائم على السلطة بالحريات . وكما تقدم يأتى على رأس هذه الحقوق السياسية " حق المقاومة " ولذلك نعرض له هنا بشيء من التفصيل .

- " حق المقاومة " :

وحتى نعرف " بحق المقاومة" كحق يأتى فى مقدمه الحقوق السياسية ، نعرف هنا بمدلول لفظتى : " الجور " و" المقاومة " وبــادئ ذي بــدء نشير إلى أن خروج القائم على السلطة عن القــيم الأساســية والأهــداف العلــيا لمجتمعه مجرم سياسياً (لا قانونــياً) وهــذا الحــدث هــو المصــطلح علــى تســميته لــدى فقهــاء السياســة حــتى المعاصــرين منهم " بالجَور : Oppression"- فى معنى أن الحاكم خرج على أيديولوجــية مجــتمعه وجــار علــيها ، فــالجور إذن لفظة اصــطلاحية تعــنى تجاوز الحاكم لحدود ه، وهذه الحدود هى أيديولوجيات(فلسفات) مجتمعه ، وهى مسألة سياسية بحتة. إن " الشــرعية " كمــبدأ سياسى تعنى(كما تقدم) التزام القائم علــى الســلطة بأيديولوجــيات مجــتمعه ، ولئن خرج على

أيديولوجية مجتمعه فقد جار ، و" الجور " (كما قدمنا) مجرم سياســياً ، ومن ثم فهو يستلزم جزاءً من جنسه (من طبيعته) – أي جــزاءً سياســياً أيضــاً وهو ما اصطلح على تسميته "بالمقاومــة : Resistance " ، والمقاومــة هى الأخرى لها مدلول اصطلاحي فهى لا تعنى العنف بل هى سلوك المواطن الــيقظ الواعــى فــيما يتصل بالتزامه بأحكام النظام السياسى لمجتمعه ، فليس من مقتضيات الجور إحساس المواطن بقسوة النظام أو ليونته ، فقد يكون النظام شديد القسوة وهو شرعي ، وقد يكون النظام ليناً (مريحاً للمواطن) ومع ذلك فهو جائر ، فالقســوة أو الليــن ليسا هما المعيار للحكم على جور النظام ، وإنما معيار " الجور " يكون فى خروج القائم على السلطة فى هذا النظام على أيديولوجية مجتمعه من عدمه [١].

وهكذا فإن " المقاومة " لا تعنى فى الاصطلاح العنف بــل تعنى سلوك المواطن الواعى سياسياً ، الذى لامانع عنده من أن يمتثل للنظام القائم فى المجتمع ، فالامتثال له فضيلة ، وإنمــا علــى أساس أنه يعرف إلى أي مدى التزم هذا النظام بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع ، فهو يقظ فى معنى أنــه لا يخضــع لقــرار سياســى ما إلا بعد أن يمحص مدى شرعيته فإن اقتنع بجوره عبر عن ذلك بأعمال واعية أيضاً .

---

[١] راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق ، ص ٥ .

من هنا فالرأي العام يلعب دوراً هاماً فى الحياة السياسية يعبر فيه عن ذاته بوسائل مختلفة فيعبر عن عدم رضاه مثلاً بالنظام نظـراً لكونه جائراً (غير شرعى) بالثورة. والثورة قد تأتى بالعـنف – أي يكـون من وسائلها اتخاذ إجراءات عنيفة حال الثورة الفرنسية والثورة البلشفية .

- "المقاومة" و "الثورة "و" الانقلاب" :

وعلـى ضـوء ما سبق نستطيع التمييز هنا بين"المقاومة" و "الـثورة" و" الانقـلاب" . فلفظـة " الـثورة " لهـا مدلول اصـطلاحي هو أنها تعنى التغيير الجذرى فى معالم المجتمع السياسـية والاقتصـادية والاجتماعـية . ولايعنى هذا التغيير الجـذرى العنف ، كما لا يتصور القيام بهذا التغيير فى معالم المجتمع(فى نظامه السياسى والاقتصادي والاجتماعي) دون الارتباط بأيديولوجية معينة ، فالثورة البلشفية (سنة ١٩١٧) حاربـت القيصـرية وأسـقطتها ونقلت المجتمع من الارتباط بأيديولوجـية معيـنة إلـى أخرى ، وأحدثت تغييراً جذرياً فى معـالم المجـتمع الكلـى . وكذلـك أحدثـت الثورة الإيرانية (سـنة ١٩٧٩) تغيـيراً جذريـاً فى بنيان المجتمع الإيراني الاجتماعـي والسياسـى والاقتصادي انطلاقاً من كونها ثورة إسلامية شيعية . من هنا فإن المقاومة – بالمعنى المتقدم – قد

تكـــون ثـــورة ، والثورة قد تكون بالعنف أو بدونه ، ومن ثم فالمقاومة لا تعنى العنف حتماً .

أمـــا عن الانقلاب فهو يكون لنفر من الناس (قلة) ، ويتم باســـتخدام القـــوة العسكرية ودون أن يكون للقائمين به فلسفة (أيديولوجـــية) معيـــنة ولكن بعد وصولهم إلى الحكم ، وفى عدم وجود أيديولوجية ثابتة يسعى القائمون على الانقلاب الى ربـــط أفراد المجتمع بشيء من هذا القبيل ، ونظراً لافتقارهم إلـــيه فـــلا مـــانع لديهـــم مـــن اســـتيراده وهـــذه الظاهـــرة (ظاهرة الانقلابات العسكرية) انتشرت فى دول العالم الثالث عقـــب الاستقلال . وتجدر الإشارة هنا إلى أن " المقاومة " قد تكـــون ثـــورة (كمـــا تقدم) ، لأن الثورة تتم من خلال فئات عديدة ، وقطاعات كبيرة من المجتمع . بينما لا تكون المقاومة انقلاباً، ذلك أن الانقلاب يتم بواسطة نفر من الناس والمقاومة كما سيأتي جماعية المزاولة .

- التعريف " بحق المقاومة " :-

وإذ عرفـــنا بلفظتى " الجور" و "المقاومة " . نأتي هنا إلى الـــتعريف " بحـــق المقاومـــة " كحق يأتى فى مقدمة الحقوق الإنســـانية والسياســـية ، ونشـــير بداية إلى أن هذا الحق هو ضـــرورة يقتضـــيها بقاء الإنسان نفسه. ذلك أن مقاومة الفرد

لجـــور الحاكم ما هى فى الواقع إلا مظهر من مظاهر مباشرة ذلك الحق الإنساني الخالد " حق الدفاع عن النفس " والذى هو فى النهاية تعبير وتسجيل لغريزة حب البقاء . ولذلك فإن إنكار هـــذا الحق أو إلغاءه هو إنكار وإلغاء لغريزة بشرية. إنه حق إنســـانى ينشأ للفرد لمجرد كونه إنساناً وليس ثمة سلطة تملك نـــزعه إلا بالقضـــاء علـــى الفـــرد نفســـه. مـــن هـــنا فإن " مقاومـــة الســـلطة الجائـــرة " مـــع كونها جماعية من حيث مزاولـــتها إلا أنه مما لاشك فيه أنها فردية المنبت . ذلك أن " المقاومـــة " تنبـــت فى نفس الفرد وتخرج إلى حيز الوجود أحكـــام الأفراد وتقديراتهم لمدى شرعية قرارات السلطة لكى تأخذ المقاومة شكلاً جماعياً فتتم فى شكل جماعى على الرغم من أن منبتها " فردى " . من هنا فإن المحرك الفعال للمقاومة هـــو الفرد الواعى الذى يقف للسلطة بالمرصاد ليس ثائراً ولا مثـــيراً للفتـــنة ، وإنما هو على عكس ذلك يمثل روح النظام والاســـتقرار. إنه يقدس القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها ولكنه أشد حرصاً على تبين مصدرها والـــتأكد مـــن شرعيتها ، لأن تحكيم العقل والتمحيص والحكم الحر السديد من أهم مقومات الوعى السياسى لدى المواطن.إن " حـــق المقاومـــة " الذى نعنيه يتمثل إذن فى سلوك المواطن الـــيقظ ذي الوعى السياسى الناضج الذى لا ينظر إلى السلطة على أنها شئ مقدس فى ميدانه ومحرم على فكره فلا يجوزله

أن يخــوض فيه وإنما يرى فيها سلطة بشرية معرضة للزلل والخطــأ ومن ثم يجوز الحكم على أعمالها دونما تحرج وفى الوقــت الذى يقف المواطن للسلطة بالمرصاد لابد أن يحرص علــى احــترام القوانيــن والأوامر بصرف النظر عن درجة قســوتها أو شــدتها ، فالعبرة بأن تأتى هذه الأوامر مستجيبة لروح القانون وفلسفة النظام ، وإلا فلا طاعة لهذه الأوامر إن جــاءت مجافــية لروح القانون وفلسفة النظام . ومن هنا فإن " حــق المقاومــة " – بالمعنى المتقدم – يتمثل فى قوة حقيقية تقف فى مواجهة السلطة إن هى خرجت عن الشرعية ومن ثم يأتى " حق مقاومة الجور " كضمانة فعالة للشرعية [1].

– موقــف " الــنظم السياســية الحديــثة " من " حق المقاومة " :-

هــذا ورغــم ما تقدم بشأن " حق مقاومة الجور " فإن هذا الحــق لــم يك من بين الحقوق السياسية التى لاقت رواجاً فى الــنظم السياســية القائمة الآن وذلك لعدة أسباب ، نجملها فى سببين :

أولـهمــا : أن هذا الحق يفترض أن تكون السلطة السياسية مقــيدة ، وأن تكــون ثمة نواحى نشاط معينة محرمة

[1] راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق، من ص٥ إلى ٧، ومن ص ٨٢ إلى ص٨٥ .

علـــى الســـلطة ، كما يفترض وجود ميدان مخصص للفرد محرم على هذه السلطة.

ثانيهما : أن النظم السياسية الحديثة (جميعها) تزعم أنها قامت على أنقاض سلطات ونظم جائرة ، ومن ثم لا يجـــوز أن يكون ثمة مقاومة ضد سلطة هى نفسها ولـــيدة مقاومة نظام جائر والقضاء عليه ، ومن ثم لا محـــل لحق المقاومة فى ظل هذه النظم الجديدة . بـــل وأضـــحى الإلتجاء إلى حق المقاومة بصددها يـــنظر إلـــيه على أنه وسيلة لتفريق كلمة الجماعة وتعطيل للسلطة التى تقوم لحساب هذه الجماعة .

وانطلاقـــاً مما تقدم فإن الاعتراف بحق المقاومة يتضمن الاعتراف باحتمال وقوع " الجور " والعسف من جانب السلطة القائمـــة ، وهـــذا مـــا تبرئ النظم السياسية الغربية الحديثة (والـــنظم الـــتى نقلـــت عنها) سلطاتها منه بحجة أن الهيئة الحاكمـــة تمـــثل فى هذه النظم الأمة صاحبة السيادة و تباشر عـــنها ســـيادتها وتعمل بإرادتها ولحسابها فأوامرها هى أوامر الأمة ، ولا يعقل أن يقع جور من الأمة على نفسها ومهما يكن من أمر النظم القائمة الآن بشأن " حق مقاومة الجور " ، فإن هذا الحق يرتبط بفكرة تقييد السلطة السياسية برباط يجعل من

هــذا الحــق عنصراً رئيسياً من عناصر النظام السياسى الذى يأخذ بتقييد السلطة [1].

- موقف القوانين الوضعية من " حق المقاومة ":-

إن حــق مقاومة الفرد للجور ما هو فى حقيقته – كما تقدم – إلا مظهــر مــن مظاهر مباشرة " حق الدفاع الشرعى عن النفس " ، يمارسه الفرد حماية لنفسه مما يقع عليه من تعد من جانــب القائم على السلطة ، ولكن القوانين الوضعية لم تكتف بعدم إقراره وإنما ذهبت إلى حد تحريم مزاولته تحريماً مطلقاً. إن إنكــار القوانين الوضعية لحق المقاومة وتحريمها لمزاولته لا يحرم الفرد ذلك الحق الإنساني الخالد لأن القوانين لا تعدل فى الغرائز ، فغريزة " الدفاع عن النفس " إذا طال بها الكبت تفجرت عنها ثورة فردية ثم ثورة شعبية لا تعرف التمييز بين الصــالح والطالح ، وهكذا تعد مقاومة الجور حقاً يزاوله الفرد نتــيجة لحقه الشرعى فى الدفاع عن النفس ، وتزاوله الجماعة نتــيجة لحقها فى الرقابة على الحاكمين ، وكركن أساسي من أركــان الــنظام نفســه ، وسواء أقر ذلك القانون الوضعي أم أنكره [2] .

---

(1) راجع فى نفس هذا الصدد : المرجع السابق ، ص ٧ ، ٨ .
(2) نفس المرجع السابق، ص ٨٥ .

إن " المقاومـــة " تســـتمد شـــرعيتها من النظام نفسه لأنها وسيلة من وسائل تدعيمه وتطهيره أولاً بأول من كل ما يشوبه لحســـاب الحكـــام دون المحكومين فيصبح جائراً بعد أن كان نظاماً عادلاً يرجى من ورائه " الخير العام " . و " المقاومة " لذلك تعتبر وسيلة شعبية فعالة من وسائل الرقابة على الحكام، ولئن كان الغرب الحديث قد حرم هذا الحق تحريماً قاطعاً فى دســـاتيره – كمـــا سيأتي – مما لم يجعل للشرعية لديه جزاءً موضوعيا للخارج عليها (هذا فضلاً عن تعطيله لمبدأ " سيادة الأمـــة " وحق الأمة فى الرقابة على حكامها) فإن الإسلام قد جعـــل من حق المقاومة ليس فقط حقاً قانونياً وإنما هو واجب قـــانونى ، وواجـــب عقـــائدى من أقوى الواجبات ، مما جعل الإسلام يقدم ضمانة موضوعية فعالة للشرعية كما سيأتي ذلك تفصيلاً فى حينه .

- " حق المقاومة " والخروج على الشرعية :

إن " مـــبدأ الشرعية " – كما تقدم – فى مضمونه الحق هو مـــبدأ سياسي ، ومن ثم فالخروج عليه لابد أن يتضمن جزاءً سياســـياً . وهـــنا انطلاقـــاً مـــن أن الســـلطة قـــوة (فهـــى القوة التى تحتكر داخل المجتمع السياسى أدوات القمع المـــادى ، ومـــن يقم عليها يحتكر هذه الأدوات) ، وانطلاقاً كذلك من أنه لا يوقف القوة إلا القوة وهذا قانون علمى بذاته ،

فإنه فى حالة خروج تلك السلطة السياسية على النظام القانونى وفلسفة المجتمع وهى القوة الوحيدة فى المجتمع التى تحتكر أدوات العنف ، نتساءل من سيكون الفيصل (الحكم) بين تلك السلطة التى خرجت على الشرعية وبين أفراد المجتمع ؟ .

إن الغالب فى النظم السياسية الحديثة هو وجود محاكم دستورية عليا تفصل فى هذا الشأن . لكن هذه المحاكم الدستورية هى أصلاً مؤسسة من مؤسسات الدولة وتبعاً لذلك فإن الخصم والحكم واحد وحتى لو أدانت هذه المحاكم الدستورية السلطة السياسية فى قراراتها فإن الجزاء هنا يقف عند حد الجزاء القانونى (جزاء الخروج على المشروعية) ومصير الجزاءات القانونية من الناحية الموضوعية لا شي (حيث تقف عند حد الإدانة الشكلية) وتبعاً لذلك فلا بد أن يأتى جزاء الشرعية من جنسها. إنه الجزاء السياسي الذى يتمثل كما تقدم فى حق المقاومة .

من هنا وانطلاقاً من ذلك التحليل النظري لهدف الشرعية بصفة عامة ، نتجه إلى الغرب والإسلام للتعريف بهدف الشرعية فى كل منهما على ضوء هذا التحليل النظري ، فى المبحثين التاليين ، على أن يكون المبحث الرابع للمقارنة بينهما .

المبحث الثانى

" هدف الشرعية فى الغرب "

المبحث الثانى

" هدف الشرعية فى الغرب "

تمهيد :

وحـــتى نقف هنا على هدف الشرعية فى الغرب نتجه إلى الأيديولوجـــية الغربية لتحديد ذلك الهدف ، وخاصة فى أفكار وفلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر .

لقـــد كـــان للفكر الفلسفى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر صدى بين فى مجال هدف الدولة (هدف الشرعية) فى الغـــرب ، فقـــد تـــبلور هذا الهدف فى" حماية وصيانة حقوق وحـــريات الأفراد " ، وما استتبع ذلك من تبلوره " فى صورة ذهنـــية لدولـــة ســـلبية – أى لدولة يمتنع عليها كل تدخل فى المجـــالات الـــتى كـــان ينشدها البرجوازيون (ذوو المصلحة الحقيقـــية فـــى فكر القرن الثامن عشر الثورى) ، ثم وضعت المعايـــير الفنية إثر انتصار الثورات البرجوازية للديموقراطية فـــى ضوء تلك الصورة للدولة السلبية ، فراحت الديموقراطية تعـــنى فى مجال هدف الدولة " دولة الأمن" أو " الدولة حارسة اللـــيل " – أى الـــتى تقـــوم من أجل الأمن والتى يتعين عليها الامتناع عن ممارسة ما عداه ، وذلك حتى يتسنى للبرجوازيين

المنتصـــرين أن يـــنموا ثرواتهم وأن يمعنوا فى استغلالهم لما عداهـــم مـــن الطبقات فى ظل دولة سلبية – دولة الأمن التى تؤمنهم من تطلعات الطبقات المستغلة" [١].

مـــن هنا نتجه إلى فلسفات الغرب فى القرنين السابع عشر والثامـــن عشـــر لنتعرف منها على هدف الشرعية هناك ، ثم لـــنرى مـــدى التزام النظم الغربية الحديثة ذلك الهدف للحكم على شرعية هذه النظم من عدمها .

– هدف الشرعية فى الفلسفات السياسية الغربية :

وبادئ ذي بدء نشير هنا إلى أن هذه الفلسفات السياسية – الـــتى قدمـــت مـــن وجهة نظـــرها المصلحة العليا للجماعة (هـــدف الشرعية هناك) جاءت معبرة فى النهاية عن القوى الاجتماعـــية فى مجتمعها، أو إن شئنا صورت فى خدمة قوة اجتماعية (سياسية) معينة بذاتها ، " فجون لوك " الإنجليزي – مـــثلاً قـــدم فلسفته لتدعيم سلطة البرلمان فى مواجهة الملك (كما سيأتي) .

وفـــيما يلـــى نعـــرض لتصور فلاسفة الغرب لهدف الشرعية هناك :

---

[١] انظر : د. محمد طه بدوى ، الفكر الثورى ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩ .

- هدف الشرعية عند " لوك "[١] :

لقد سعى " لوك " في فلسفته أن يجعل من الحكومة (السلطة) حامياً لحريات الأفراد وحقوقهم ، فلا تظل هذه الحكومة شرعية إلا بقدر حرصها على صيانة تلك الحريات والحقوق .

ولتفصيل ذلك : فقد ذهب " لوك " فى كتابه " الحكومة المدنية " (سنة ١٩٦٠) بصدد تصويره لفكرة " العقد السياسى" إلى القول بأن الأفراد ينتقلون بإرادتهم من حالة الطبيعة التى لا تعرف السياسة إلى حالة المجتمع المتمدين ذى السلطة ، وقال بأن حالة ما قبل المجتمع(حالة الطبيعة) هى حالة خيرة ، وأن الإنسان يتمتع فيها " بالحقوق الطبيعية " - أي تلك الحقوق التى يتلقاها الأفراد مباشرة من الطبيعة وفى مقدمة هذه الحقوق حقا الحرية والملكية ، وذهب " لوك" إلى أن الإنسان حينما يتجه إلى حالة المجتمع فإنه يتجه إلى الأفضل لوجود سلطة قادرة على أن تؤمن وتصون تلك الحقوق . وتبعاً لذلك راح الأفراد يعقدون عقداً مع الملك (والذى هو طرف فى العقد) . وطبقاً لهذا العقد فإن الأفراد يتنازلون عن جزء من سلطاتهم الطبيعية مقابل وظيفة محددة

---

[١] بصدد فلسفة " لوك " بصفة عامة ارجع إلى : د. محمد طه بدوى ، أمهات الأفكار السياسية الحديثة ، مرجع سابق ، ص ٨٣ وما بعدها . وكذلك لنفس المؤلف : الثورة بين الشرعية والحتمية ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ وما بعدها .

للملك هى صيانة تلك الحقوق، وتفصيل ذلك أن الأفراد حينما ينـتقلون مـن حالـة الطبيعة إلى حالة المجتمع يتنازلون عن نوعين من السلطة هما : أولاً سلطة الفرد فى عمل كل ما يراه كفـيلاً بصيانة ذاته وصيانة غيره من الناس ، وقد تحولت هذه السـلطة إلى سلطة عمل القوانين (التشريع) ، وثانياً : سلطة العقـاب عن الجرائم التى ترتكب ضد القوانين الطبيعية – أى سـلطة اسـتخدام الفرد لقوته الذاتية لتنفيذ هذه القوانين ، وقد تحولـت هذه السلطة إلى سلطة تنفيذ القوانين (سلطة التنفيذ) وعلـى أساس أن سلطة عمل القوانين لها الصدارة على سلطة تنفيذ القوانين .

وتـبعاً لذلك فالسلطة عند " لوك " تنشأ نشأة رضائية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهى سلطة مقيدة بوظيفة محددة لا تـتجاوزها ، والتزام الرعايا بطاعتها مرهون بقيامها بهذه الوظـيفة ، وإلا تحق لهم " الثورة " إن هى خرجت عن حدود وظيفـتها . فالملكية الفردية – عند " لوك " – حق طبيعى تعد حمايته هدف الحكومة المدنية ، والتعدى عليه من جانبها يعتبر خروجاً عن هذا الهدف .

وهكذا ينتهى " لوك " إلى أن " السلطة السياسية " مصدرها الرضـا (رضـا الأفراد بها) ، وأنها نشأت مرتبطة بهدف صـيانة وحمايـة الحقـوق الطبيعية للأفراد ، وأنها إذا أخلت

بالــتزامها هــذا وجاوزت هدفها كانت الثورة عليها شرعية.
ومن جملة ما تقدم يكون " لوك " قد قدم سنداً عقلياً لأمرين :

أولهمـــا : أن الســلطة مقيدة بقيد أصيل هو التزامها بصيانة الحقوق والتى فى مقدمتها حقا الحرية [1] والملكية وإلا فقدت السلطة شرعيتها .

ثانــيهما : تقديم تبرير فلسفى للثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨ والــتى قادهــا الــبرلمان فــى مواجهــة الملــك (على نحو ما تقدم).

مــن هــنا فإن فلسفة " لوك " كانت ولا تزال تشكل السند العقلى الفلسفى للنظم الليبرالية – بمعنى أنها انتهت إلى ســلطة " الدولة " التى تقف عند مجرد حماية الحقوق الطبيعية للإنسان ولا تتجاوز ذلك إلى أى نشاط آخر ، تلك الدولة التى ســميت فــى القــرن التاسع عشر فى الغرب بالدولة حارسة الليل .

وانطلاقــاً مما تقدم فإن هدف الشرعية عند لوك يتمثل فى حماية وصيانة حريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية الأولى ،

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن الحرية عند لوك ارجع إلى : د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ٢٣٣.

فلا تظل السلطة شرعية وطاعتها واجبة إلا بقدر حرصها على حمايــة وصيانة تلك الحريات والحقوق وإلا فمقاومتها شرعية وواجبة ، وحق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو نتيجة حتمــية لعقــد " لوك" السياسى . ذلك أن جميع أفراد الجماعة أطراف فى هذا العقد (بما فى ذلك الذين يقومون على السلطة السياسية) ، وأنهم لا ينزلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها وإنما عن الجزء اللازم منها لخلق تلك السلطة التى لا يجوز لها أن تمــس ما احتفظوا به من هذه الحقوق ، ومن يقم على السلطة يــتعهد بصيانة ما بقى للأفراد من حقوقهم وحرياتهم الطبيعية مقابل التزام هؤلاء بطاعتهم طبقاً للعقد ، ومن ثم لا يظل العقد قائمــاً والطاعة واجبة إلا بقدر استمرار القائمين على السلطة فــى تنفيذ تعهداتهم ، وهكذا يتحدد هدف الشرعية عند " لوك " فــى حمايــة وصيانة حريات وحقوق الأفراد ، ويتحدد الهدف الــنهائى مــن عقده السياسى فى حق المقاومة (حق الثورة) كضمانة للشرعية .

- هدف الشرعية عند " روسو": [1]

لقــد استهدف " جان جاك روسو" الفيلسوف الفرنسى ممــا قدمــه فى مؤلفه " العقد الاجتماعى " سنة ١٧٦٢ ، أن

---

[1] راجع بصدد فلسفة روسو بصفة عامة: د. محمد طه بدوى ، أمهات الافكار السياسية الحديثة ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ وما بعدها .

تكــون الســيادة " للشعب" مطلقة ونهائية ، ومن ثم أن تكون السلطة الكاملة والمطلقة لهذا الشعب ،لأن السيادة عند " روسو" غــير قابلـــة للتصرف فيها فلا يجوز النزول عنها أو عن جــزء منها، وتبعاً لذلك فإن " روسو" يميز هنا بين "الشعب " صـــاحب السيادة وبين "الحكومة" التى لا تعدو أن تكون مجرد أداة فـــى يد صاحب السيادة حيث لا سيادة لها، وإنما هى من صاحب السيادة بمثابة وزير له ، ومن ثم فلا سيادة ولا سلطة لتلك الحكومة ، وإنما السلطة والسيادة فقط للشعب .

ومـــن هـــنا أعلن "روسو "فى كتابه المتقدم عن عدائه الشـــديد للنظام النيابى حينذاك " النظام البريطانى " الذى يقوم على إسناد أخطر الوظائف السياسية " التشريع " إلى البرلمان الـــذى يمـــثل الأمة . حيث انتهى إلى القول بأن " الحكومة " (الـــتى لا سيادة ولا سلطة لها) بصرف النظر عما إذا كانت مكونـــة من شخص أو من العديد من الأشخاص فإنها لا تمثل أكـــثر مـــن مندوب لصاحب السيادة : الشعب " يعينه ويقيله كلمـــا شـــاء ، ومـــن ثـــم فإن المجالس المنتخبة لا تعتبر عند " روســـو " ممثلة للشعب وإنما هى مجرد مندوب للشعب يعين ويعزل بمقتضى إرادة هذا الشعب .

ولقـــد انطلق روسو من فكرة " سيادة الشعب " تلك والتى تعـــنى من حيث التنظيم السياسى للسلطة أن أعضاء المجالس

المنتخبة يظلون مدة انتخابهم خاضعين لرقابة الناخبين ، ويستطيع الناخبون إقالتهم قبل نهاية مدتهم على عكس الحال فى النظم النيابية التى تستقل فيها المجالس النيابية بسلطاتها عن الناخبين طول مدة النيابة . بيد أن فكرة " روسو هذه عن " سيادة الشعب " وسلطاته المطلقة والنهائية يصح أن تتخذ كسند نظرى أو فلسفى لديموقراطية مستبدة مطلقة طالما أن " السيادة " مركزة فى الشعب تركيزاً نهائياً مطلقا بالمعنى المتقدم الأمر الذى من شأنه أن جعل أفراد المجتمع عبيداً متساويين ، فلا حرية ولا أمن ، ولكن مساواة فى التضحية والعبودية [١] .

وفى النهاية فإن " روسو" قد استهدف من ذلك كله (هدف الشرعية – عنده) إقامة مجتمع فردى النزعة يكون هدفه النهائى حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد . ذلك أن فكرته عن الحقوق الطبيعية وعن العقد الاجتماعى بمضمونه المتقدم يجوز الاستناد إليها لتدعيم الحرية الفردية والمساواة بين المواطنين [٢] ، ولكن رغم ذلك كله فإن فلسفته تصلح كأساس للنظم الشمولية .

---

[١] انظر د. محمد طه بدوى ، مقالة: " سند الثورة بين فكرة العقد السياسى وفلسفة الحتمية ،" مجلة كلية التجارة – جامعة الاسكندرية ، العدد الثانى – يوليو ١٩٦٣ ص ٣٥ .

[٢] انظر المرجع السابق ص ٣٦ .

- هدف الشرعية عند " مونتسكيو "[1] :-

لقد اجتهد " مونتسكيو " فى كتابه " روح القوانين " سنة ١٧٤٨ فى الكشف عن الوسائل التى إن اتبعت حالت دون استبداد القائم على السلطة . فاهتدى إلى أن أضمن الوسائل فى هذا الصدد هى فكرة " الفصل بين السلطات " (على نحو ما تقدم) ، كوسيلة فعالة للحد من تعسف ولى الأمر ولضمان الحريات الفردية ، ولقد صور " مونتسكيو " هذه الفكرة على أساس من الواقع والملاحظة واستهدف بها كفالة الحريات وصيانتها ، وذلك من خلال توزيع سلطات الدولة بين عديد من هيئات بشكل لا يمكن إحداها من أن تطغى على حريات الأفراد .

ولقد كان خوف " مونتسكيو" من الاستبداد هو نقطة البداية التى انبعثت منها فلسفته السياسية كلها ، فهذا الخوف تحول إلى كراهية شديدة لذلك الاستبداد جعلته لا يثق بالديموقراطية الصرفة التى تؤدى - عنده فى النهاية إلي الفوضى أو إلى الاستبداد وكذلك فإن كراهيته الشديدة للاستبداد جعلته يحذر من التغالى فى المساواة لأن ذلك يؤدى إلي فوضى إما أن تؤدى إلي طاغية مستبد أو إلي فناء المجتمع .

---

[1] راجع بصدد فلسفة "مونتسكيو " بصفة عامة : د. محمد طه بدوى ، أمهات الأفكار السياسية الحديثة ، مرجع سابق ، من ص ٩٥ إلى ص ١٠٤.وكذلك : جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، ص ٤٠٦ وما بعدها .

وبـــنفس روح الكراهـــية للاســـتبداد السياســـى رفض " مونتســـيكو" " الأرســـتقراطية " بالـــرغم ممـــا تقدمـــه "الأرســـتقراطية " من ضمانات فى مواجهة الاستبداد تتمثل فى الاعتدال والاستقرار . ذلك أن " الأرستقراطية " قد تنزلق هى الأخرى إلى الاستبداد لأنها وراثية بطبيعتها فتقصر الحكم على طـــبقة ممـــتازة بحكـــم مولدها وتربيتها ، وهى تستجيب بهذا الوصـــف إلـــي تركيز السلطة فى يدها ، وهذا يتجه بها شيئاً فشـــيئاً إلي تجميع هذه السلطة فى يد قلة تتقلص بدورها شيئاً فشـــيئاً حـــتى تـــؤدى إلـــي تركيز السلطة فى يد واحدة فإلى الاســـتبداد. وبصدد " المَـــلكية " كشكل من أشكال الحكومات فإن " مونتسكيو" حرص أشد الحرص على التمييز بين "الملكية" والاستبداد فعنده أن الملكية ليست من الاستبداد فى شئ طالما أن ثمـــة قوانيـــن تمتـــثل لها ، فلا استبداد إلا حيث لا قوانين فحيث لا تتوفر " القوانين" تنزلق الملكية إلى الاستبداد .

مـــن هنا فإن " مونتسكيو" قد وجد ضالته فى " حكومة مخـــتلطة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بيـــنها ، ومن ثم فى حكومة تتجمع فيها القوى لتقف بالمرصاد للاســـتبداد السياســـى . إنها " الملكية الأرستقراطية " المحاطة بـــبعض نظـــم ديمقراطية، " فالملكية " عنده نظام لا بأس به ففـــيها رئيس واحد وهو يحكم بقوانين ثابتة هى أسا س حكمه، وثـــبات هذه القوانين يعوق انزلاقه إلى الاستبداد، والأمة إلي

جانـــب الملـــك ليســـت هـــى غباراً من الناس وإنما هى هيئة متماســـكة تختار ممثلين لها يشتركون فى إدارة الشئون العامة كما يفترض " مونتسكيو " قيام هيئة تتوسط الملك والأمة وهى هيــئة مكونة من النبلاء الذين خلفهم عصر الإقطاع إلى جانب رجـــال الديـــن.هـــذا إلى جانب وجود هيئة أخرى أمينة على القوانيـــن وهـــى مقـــيدة للملك حامية للمواطن ، ولذلك تتمتع بالذاتـــية والاســـتقلال وعـــدم القابلية للعزل.وكيان الحكومة بهيـــئاته المـــتعددة على هذا النحو يقف بالمرصاد للاستبداد ، فالاســـتبداد (عـــنده) لـــيس إلا جمعاً من المتساوين ورئيس فوقهـــم . وهذا ولقد أضاف " مونتسيكو" الى سلطتى " لوك " : التشـــريع والتنفـــيذ ســـلطة ثالثة هى السلطة القضائية وطالب بالفصـــل بيـــنها- أي بين السلطات الثلاث ، وباستقلال تلك السلطة " القضائية " بالذات عن سلطتى التشريع والتنفيذ لتكون ضماناً للحرية ومانعاً للاستبداد .

- فكرة " مونتسكيو" عن الحرية السياسية[1] :

يرى " مونتسكيو " أن الحرية السياسية " لا تعنى الاستقلال الفـــردى المطلق وإنما تعنى حق التصرف وفقاً لما تقضى به القوانين - أى حق عمل كل ما تسمح به القوانين .

---

[1] لمزيد من التفصيل بشأن الحرية عند " مونتسكيو" ارجع إلى د. محمد طه بدوى، المرجع السابق ص ١٠٢ ، وكذلك: د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق،ص، ٢٣٨ ، وكذلك : جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق، ص ٤١٣ ، وكذلك د. حسن صعب ، علم السياسة ، دار العلم للملايين ببيروت ،١٩٨٥ ، ص ٣٢٣ ، ٦٣٤ .

وأضاف " مونتسكيو " أنه لكى تتوفر هذه الحرية يجب أن تكون الحكومة على وضع لايهاب معه المواطن مواطناً آخر، ويـرى " مونتسـكيو " أن " الحرية السياسية " لا تكفل إلا فى ظـل حكومة معتدلة - حكومة مختلطة . ولقد تمثل سبل كفالة هـذه الحـرية فى فكرة الفصل بين السلطات (كما تقدم) فلا حـرية سياسـية لديـه فـى ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفـيذية لشـخص واحـد أو لهيئة واحدة . كذلك لا حرية سياسـية ألبـتة إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشـريعية والتنفـيذية. ذلك بأن اجتماع السلطة القضائية مع التشـريع لشـخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة تحكمية على حياة المواطنين وحرياتهم لأن القاضي يصبح فى هـذه الحالة شارعاً أيضاً ، وإذا اجتمعت السلطة القضائية مع السـلطة التنفيذية استطاع القاضي أن يكون له جبروت المكره على حريات الأفراد. أما إذا تجمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة فتلك هى مأساة الحرية .

وجملـة القـول بشأن هدف الشرعية عند " مونتسكيو" فهـو يلـتقى مع كل من " لوك " و روسو" فى الهدف والذى يتمـثل فى أن هدف الشرعية هو إسعاد الفرد وصيانة حرياته وحقوقـه الطبيعية ، وإن كان يختلف معهم فى أسلوب حماية تلك الحريات والحقوق . ذلك الأسلوب الذى تمثله " مونتسكيو"

فى فكرة " الفصل بين السلطات " كضمانة للحريات ، ومن ثم كضمانة لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد.

- " هدف الدولة " (هدف الشرعية) فى الغرب من الفلسفات السياسية الغربية الحديثة إلى التطبيق :-

- تمهيد :

وهكــذا يــتلخص " هــدف الدولــة " فــى الغــرب (وخاصة فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) فى أن الدولــة قامــت من أجل الفرد فهى مسخرة له وليس هو المســخر لهــا ، لذلك تعتبر صيانة إنسانية الفرد هى الهدف الأعلــى للدولة فى الغرب ، وتلك هى " النزعة الفردية " التى جاءت انطلاقاً من فلسفات الغرب الحديثة والتى من مقتضياتها أن تكــون حماية حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة هى هدف كل نظــام سياسي ، و هذا مؤداه أن تكون شخصية " الفرد " هى هــدف كل نظام يقوم فى الغرب ، وأن أصلح الجماعات هى تلــك الــتى تكفــل للفرد أكبر قسط من الحرية ، وأن الحقيقة الأولــى هى الفرد وما الجماعة إلا خلق قصد به تمكين الفرد من مزاولة حقوقه . هذا وتعتبر " الملكية الفردية " فى الغرب أقــدس الحقــوق ، بــل هــى حجر الزاوية للحريات الفردية ودعامــتها جمــيعاً . والأصل فى " الملكية الفردية " أنها حق

مطلــق يخــول صاحبه أوسع سلطة يمكن أن تكون للإنسان علــى الأشــياء فهى تخولـــه سلطة استعمال الشيء و استغلال و التصرف فيه (١).

ووفقــاً لذلك الهدف للدولة فى الغرب فإن الإنسان يولد حــراً ، ومــن ثم فله أن يفرض حريته على المجموع الذى يكلــف باحترام تلك الحرية . وتحقيقاً للانسجام بين الحريات الفردية المختلفة تتدخل الدولة لتوقف حرية كل فرد عند الحد الــذى يكفل للآخرين مزاولة حرياتهم ، فالدولة تفرض على الجميع احترام الحقوق الفردية لكل فرد ، وتفرض على كل واحد قيوداً لحقوقه لكى تكفل للجميع حقوقهم الفردية .هذا مع التأكيد على أن الحرية ليست حقاً تخلعه " الدولة " على الفرد وإنمــا هــو حق يتلقاه الفرد من الطبيعة وتقف وظيفة الدولة عند كفالة هذا الحق لجميع الأفراد .

- " هــدف الدولــة فى الإعلانات الثورية فى الغرب الحديث :

ولقد عبرت الإعلانات الثورية فى الغرب الحديث عن تلك الغايــة المحــددة فى فلسفاته (صيانة إنسانية الفرد) أصدق

---

(١) لمزيد من التفصيل بصدد " الحقوق الطبيعية " فى الغرب انظر :-
Kelsen , D 'Entreves , Le Droit Naturel , Presses Universitaires de France , Paris , 1959.

تعبـــير . ولقد كان للإعلانات الثورية الأمريكية قصب السبق فـــى هـــذا الصدد ، حيث راح سكان المستعمرات الإنجليزية الـــثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشمالية يقـــرءون كتابات " لوك " و مونتسكيو" و " روسو" فآمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنتزع ، وبأن له الحق بمقتضى " العقـــد الاجتماعي " أن ينسلخ عن الجماعة إذا ما حاولت أن تعبث بتلك الحقوق . وحينما أعلنت هذه المستعمرات استقلالها فـــى ٤ يولـــيو ١٧٧٦ تضمنت وثيقة إعلان الاستقلال ديباجة تعـــبر تعبـــيراً صادقاً عن أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامـــن عشـــر ، فلقد جاء فيها : " إن الناس قد خلقوا جميعاً سواســـية متمتعيـــن بحقـــوق خـــالدة لا تنتزع " ،ولقد نشأت الحكومـــات لتصـــون لهم هذه الحقوق ، مستمدة سلطاتها من رضـــا المحكوميـــن بها فإذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلـــوغ هذا الهدف كان للشعب أن يعدله أو يلغيه ويقيم حكومة جديـــدة تكفـــل له السلام والرفاهية . حقيقة أن الحكمة تقتضي عـــدم تغيـــير الحكومات القائمة ولكن استرسال الحكومات فى التعســـف فـــى اســـتعمال الســـلطة واغتصابها بقصد إخضاع الشـــعب لاســـتبداد مطلق يجعل من حق هذا الشعب ، بل من واجـــبه أن يســـقط هـــذه الحكومات مهيئاً لنفسه من الوسائل الجديدة ما يكفل الأمن فى المستقبل [1].

---

[1] انظر : د. محمد طه بدوى ، مقالة : سند الثورة ، مرجع سابق ص ٣٧ .

" ولقــد جاء فى ديباجة إعلان الحقوق الصادرة مع دستور " ولايـــة ماسا شوسيت " سنة ١٧٨٠ : أنه لما كان هدف كل حكومة هو ضمان بقاء الجماعة السياسية وحمايتها وتمكين الأفراد من التمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن وسلام فإن للشعب حق تغيير الحكومة واتخاذ ما يراه لازما من تدابير تضمن له الأمــن والرفاهــية إذا مــا قصــرت هذه الحكومة فى تحقيق الأهــداف وكذلــك وردت هــذه الأفكــار فى إعلان الحقوق الصـــادر فـــى ولايـــة " مـــاريلاند " والصادر فى ولايات : " كاليفورنيا " و نيوهامبشير " و" فرجينيا"....."[١]

" ولقــد كـــان للثورة الفرنسية فضل وضع أفكار فلاسفة القـــرن الثامـــن عشر (بالذات) موضع التطبيق . حيث نجح رجـــال أعوام ١٧٨٩ – ١٧٩٣ فى صياغة هذه الأفكار فى شـــكل مـــبادئ عامـــة أودعوها وثيقة " إعلان حقوق الإنسان والمواطن " ، ولقد أقرت الجمعية الوطنية هذه الوثقية فى ٢٧ أغســـطس عـــام ١٧٨٩ ، ثـــم أصـــبحت جزءاً من الدستور الصـــادر فى سبتمبر سنة ١٧٩١ . ولقد أعلنت تلك الوثيقة فى مادتها الثانية : " أن هدف كل جماعة سياسية هو صيانة حقوق الإنســـان الطبيعـــية الخـــالدة . وأن هذه الحقوق هى الحرية والملكية والحق فى الأمن والحق فى مقاومة الجور...." [٢]

---

[١] المرجع السابق، ص ٣٧ ، ص٣٨ .
[٢] نفس المرجع السابق، ص ٣٨ ، ص ٣٩ .

- " حـــق مقاومـــة الجـــور " ووثـــيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي : -

“La Declaration des Droits de L`homme et du Citoyen”:-

ولقـــد قـــررت وثيقة " إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى " فى ٢٧ أغسطس عام ١٧٨٩ أن " مقاومة الجور " من بين حقوق الفرد الطبيعية التى يتحتم على الحكومة صيانته لـــه . وهـــى إذا تعلن ذلك تسجل أفكار الفيلسوف الإنجليزي " لـــوك "، ولقد ذهب إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر مـــع دستور ٢٤ يونية عام ١٧٩٣ فيما يتعلق بتسجيل " حق مقاومـــة الجور " إلى أبعد من ذلك متمشياً مع أفكار " لوك " إلـــى النهاية فجاء فى مادة " ٣٣ " أن " مقاومة الجور " نتيجة حتمـــية لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى، وفى مادته " ٣٥ " جاء أنه إذا عبثت الحكومة بحقوق الأفراد كان لهم حق الثورة عليها كأقدس الحقوق وألزم الواجبات . وهكذا لا يقتصر هذا الإعـــلان على الاعتراف للأفراد " بحق مقاومة الجور " كما فعـــل إعلان سنة ١٧٩٨ ، وإنما ذهب إلى حد الاعتراف لهم بأقصـــى صورة من صور مزاولة هذا الحق وهى " الثورة " لا على أنها حق فحسب ، وإنما على أساس أنها واجب وطني أيضاً يحل أداؤه إذا ما عبثت الحكومة بحقوقهم .

هذا ولم يقصر إعلان سنة ١٧٩٨ " حق الثورة " على الجماعـــة بأسرها وإنما خوله لكل فرد على حدة (م ٣٥) ، ولقـــد جـــاء فى مادته الحادية عشرة أن كل إجراء يتخذ على غـــير مـــا يقتضيه القانون يعد تحكمياً واستبدادياً ، ويحق لمن يـــتخذ ضـــده بالإكراه أن يرده بالقوة . ويقرر الإعلان أنه لا ضرورة لكى يعتبر الجور قائماً فيستدعى المقاومة أن يقع على الجماعـــة بأســـرها ، وإنمـــا يكفـــى فى وقوعه أن يلحق أحد أعضـــائها ، فالجور يعد واقعاً على الجماعة إذا ما لحق واحداً مـــن أعضائها ، وهو يعد كذلك واقعاً على كل عضو إذا ما وقع على الجماعة بأسرها (م ٣٤) .

وجملـــة القـــول بشأن " هدف الدولة " فى الإعلانات الـــثورية فـــى الغـــرب الحديث : أن تلك الإعلانات تبدو من القواعـــد الـــتى تتضمنها أنها عميقة فى النزعة الفردية ، فمن الناحـــية الفلســـفية تـــنظر للفرد على أنه الحقيقة الأولى فى المجـــتمع الإنســـاني ، ومـــن الناحـــية السياســـية جعلت تلك الإعلانات هدف كل جماعة سياسية خدمة الأفراد ، كما نصبت الدولة حامياً لحريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية . وهكذا جاءت تلـــك الإعلانـــات الـــثورية فى الغرب لتعلن أن هدف الدولة

(هــدف الشــرعية) هناك يتمثل فى " حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد ". [1]

• جهود دولية :

" إعلان حقوق الإنسان والمواطن العالمي " :-

ونعــرض هنا لهذا الإعلان العالمي بإيجاز، لأنه عند تــناول مــواده ســيتبين أن واضعي هذا الإعلان ما زالوا يؤمــنون بــتلك الــنزعة الفردية الغربية ولقد أودعوا مادته الأولــي : " يولــد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقــوق " ، وفى المادة " ١٧ " ذكروا أن حق التملك حق مقــدس ، ولئــن كــانوا قد اعترفوا للفرد بحقوق اقتصادية واجتماعــية كــالحق فى العمل والتعليم فهى حقوق تأتى فى مرتبة بعد الحقوق الفردية النزعة (م ٢٢ وما بعدها) ، وما ذلك إلا مداراة لإيمان الناس فى مختلف بقاع الأرض بأفكار حديثة .

ولقــد تضمن ميثاق هيئة " الأمم المتحدة " بعد الحرب العالمــية الثانية فيما نحن بصدده ديباجة تعرض لمقاصد الأمم المــتحدة ، والتي منها توفير احترام حقوق الإنسان والحريات

---

[1] راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، النظم السياسية ، دار المعارف بالاسكندرية ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٨ . وكذلك : د. العوا ، المرجع السابق ، ص ٢٣٩.

الأساسية للناس جمعياً بلا تمييز ، لذلك تكونت لجنة باسم " لجنة حقوق الإنسان "عهد إليها إعداد مشروع لإعلان عالمي لحقوق الإنسان ، ولقد تم لها ذلك ونص الإعلان على ضرورة أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم ، ولقد قام الإعلان بسرد تلك الحقوق [1] .

" هدف الدولة "

" فى النظم والدساتير الغربية الحديثة" :-

ومن جملة ما تقدم فإن " هدف الدولة " فى الغرب والذى تحدد فى الفلسفات السياسية الغربية الحديثة قد راح يترجم فيما بعد فى شكل إعلانات ثورية تعمل على بلورة ذلك الهدف ، ومن ثم صياغته على نحو يجعله قابلاً للتطبيق ، ولكى تقوم عليه النظم والدساتير الغربية فيما بعد . وهذه الفلسفات وتلك الإعلانات بصفة عامة كانت تهدف إلى أمرين : -

أولهما : تدعيم سلطة الأفراد قِبل الحاكمين .

---

[1] لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن: انظر: د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

ثانـــيهما : تقيـــيد ســـلطة الحكـــام قِبل المحكومين . **وكلا** الأمريـــن يهـــدف فى النهاية إلى حماية **وصيانة** حقوق وحريات الأفراد والتى هى هدف **الدولة فى** الغرب .

وبصـــدد تدعـــيم سلطة الأفراد قِبل الحاكمين **فإن ذلك** يتأتى من ثنايا تخويل الأفراد حقوقاً تقف بها فى وجه **السلطة ،** وعلـــى رأس هذه الحقوق (كما تقدم) " حق مقاومة **الجور "** ورغـــم أن هـــذا الحـــق نادت به الإعلانات الثورية ، **إلا أن** الدســـاتير الغربية التى قامت فيما بعد حرمت مزاولته **تحريماً** مطلقاً .

أما عن تقييد سلطة الحكام قِبل المحكومين فى **الغرب :** فـــإن الوســـائل التي تكفل هذا التقييد إما أن تكون عن **طريق** إضعاف سلطة الحكام وإما أن تقيد سلطتهم عن طريق **تقوية** المحكوميـــن ، ومـــن أهـــم وســـائل تقيـــيد ســـلطة الحكـــام (عـــن طـــريق تقويـــة المحكوميـــن)قـــيام النظم **التى تكفل** للمحكوميـــن حقوقهم وحرياتهم .وكما تقدم فإن هدف **أي نظام** سياســـي فـــى الغـــرب ينحصـــر فى " حماية وصيانة **حقوق** وحريات الأفراد " ومن ثم فهو مقيد بإعمال هذا الهدف .

وبالنســـبة لتقييد سلطة الحكام عن طريق إضعافها فإن بعـــض طرق اختيار الحكام وصور كيان الحكومة يضعف من

سلطة الحكام ، وبالتالي يقوى من حريات المحكومين ، ومن أهـم هـذه الصـور وتلك الطرق ، تعيين الحكام بالانتخاب ، ونظام الفصل بين السلطات. فتعيين الحكام بواسطة المحكومين عن طريق الانتخاب ولمدة معينة يجعل هؤلاء الحكام يترددون فـى الطغيان على حريات الأفراد حتى لا يفقدوا ثقتهم بهم فلا يعـاد انتخابهم ، وهكذا تضعف طريقة تعيين الحكام بالانتخاب مـن سلطتهم ، مما يقوى من حريات الأفراد. أما نظام الفصل بين السلطات فإنه يحول دون التعسف فى استعمال السلطة فلا تـتجمع كلهـا فـى يد هيئة حاكمة واحدة مما يدعم أيضاً من حريات الأفراد .

وبجانـب ما سبق فى تقييد سلطة الحكام فإن الدساتير التى تقوم عليها النظم الغربية الحديثة تعد وسيلة قانونية لتقييد سـلطة الحكـام . ذلـك لأن الحكام ملزمون باحترام أحكام الدسـتور وعـدم الإخـلال به. وملزمون كذلك بالتدرج بين التشـريعات : حيـث يـأتى الدسـتور علـى رأس جمـيع التشـريعات ، ثـم تأتى القوانين العادية فاللوائح ، فلا تصدر قوانين عادية أو لوائح مخالفة للدستور وإلا عدت باطلة ، كما تـأتى هـنا الـرقابة الدستورية كضمانة (قانونية) لحقوق الأفراد التى يكلفها لهم الدستور وكوسيلة لتقييد سلطة الحكام .

- هدف الدولة فى التطبيق فى الغرب الحديث :-

وإذ عرضــنا لهــدف الدولة فى الفلسفات السياسية الغربية الحديــثة ، وفــى الإعلانــات الثورية ، وفى النظم والدساتير الغربــية الحديــثة ، نــأتى هــنا إلى معرفة أبعاد كل هذا فى التطبــيق ، وبدايــة نشــير إلــى أن تخويل الأفراد حقوقاً فى مواجهــة الســلطة بجانــب تقييد سلطة الحكام إنما يرمى فى الــنهاية إلــى تدعيم الشرعية ، وكذلك فإن تلك الحقوق وذلك التقيــيد لســلطة الحكــام يدعمان من قوة الأفراد فى مواجهة السلطة السياسية .

وكمــا تقــدم فــإن فلسفات الغرب الحديث كانت تستهدف " حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد "، وتبعاً لذلك فإن هذا الهــدف يرتــبط بالشــرعية هناك ، فلكى تكون هناك سلطة شــرعية فلابد أن تلتزم فى أدائها لوظائفها بذلك الهدف ، ومن هــنا كانت وظائف الدولة الغربية أدوات لتحقيق ذلك الهدف ، فالسلطة السياسية فى الغرب حتى تقوم وتستمر لابد أن تسعى لتحقــيق ذلــك الهدف الذى أراده واضعو الفلسفات السياسية الغربــية الحديثة (صيانة وحماية حقوق وحريات الأفراد) ، وهو ما يرجى من وراء النظام السياسى هناك كما تقدم .

هـذا ولقـد راح الغـرب الحديـث من ثنايا الواقع الفعلى ينحرف عن أهدافه العليا وقيمه الأساسية التى تحددت فى فلسفات القرنين " السابع عشر والثامن عشر " فعملاً انحرفت الدولـة الغربـية الحديـثة عـن غايـتها المحـددة سلفاً فى أيديولوجـياتها (حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد) فإلى جانـب تغاضى الدساتير الغربية الحديثة عن كثير من حقوق الأفراد وفى مقدمتها حق المقاومة ، انتهى الأمر (عملاً) إلى سـيطرة قلـة (رأسمالية) على السلطة واحتكارها ، فراحت السـلطة هناك تعمل لحساب ولمصلحة تلك القلة على حساب " الفـرد " الذي هو غاية الدولة هناك.من هنا : فإننا نشكك فى شرعية تلك النظم السياسية الغربية الحديثة تبعاً لخروجها على أهداف مجتمعها العليا وقيمه الأساسية .

- المبحث الثالث :

﴿ هدف الشرعية في الإسلام ﴾

وإذا عرفنا بهدف الشرعية بصفة عامة ، وبهدف الشرعية في الغرب، ننتقل هنا إلى التعريف" بهدف الشرعية في الإسلام " ، ومن ثم " بهدف الدولة في الإسلام " وذلك كما يلي:-

- موقف " الإسلام " من﴿ الخير العام ، والمصلحة العليا للجماعة﴾:-

وبادئ ذي بدء نعرض هنا لموقف الإسلام من عبارتي:﴿الخير العام﴾ و﴿المصلحة العليا للجماعة﴾.إن عبارة ﴿الخير العام﴾ (كما تقدم) هي عبارة تجريدية - تعني التجرد من المصالح الفردية، وإلي هنا تلتقي كل الفلسفات الإنسانية عند هذا الحد.ولكن حينما تتجه هذه الفلسفات لبيان ماهية ﴿الخير العام﴾ تنتهي إلي المصلحة العليا لمجتمعاتها والتي لها معايير أيديولوجية . وفى هذا الصدد يلتقي ﴿ الإسلام ﴾ مع غيره من تلك الفلسفات الوضعية في أنه ينشد ﴿الخير العام﴾. لكن﴿الإسلام﴾ يتمثل ﴿الخير العام﴾ وتبعاً لذلك

المصلحة العليا للمجتمع الإسلامي في هدف عام رئيسي هو هدف الدولة الإسلامية وغايتها، والذي يتحدد في إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التي تحددت فى الكتاب والسنة.ويتم إقامة هذا المجتمع المسلم من خلال وظائف تقوم بها الدولة الإسلامية : وظيفة داخلية : تتمثل في تدبير مصالح المحكومين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وربط المجتمع الإسلامي ببعضه البعض، ووظيفة خارجية تتمثل في نشر الدعوة ﴿ الجهاد ﴾ [1] .

- "غاية الدولة" " الإسلام " :-

وانطلاقاً من هدف الشرعية فى " الإسلام "، ومن ثم هدف الدولة الإسلامية المتقدم، فإن السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى تقوم شرعياً على أساس أنها تكون ملتزمة فى أدائها لوظيفتها فى السعى لتحقيق أهدافها المحددة سلفاً فى الكتاب والسنة. فالشرعية كما سبق تعنى التزام السلطة السياسية فى قيامها و استمرارها بأهداف مجتمعها العليا وبمبادئه الأساسية- هذا فيما يتصل بدور الشرعية أما عن

---

[1] لمزيد من التفصيل بشأن وظائف الدولة الإسلامية ارجع إلي: د.حامد ربيع ، فى تحقيقه لكتاب سلوك المالك ،مرجع سابق،ص ٢٩٠.وانظر كذلك :عبد العزيز صقر ،نظرية الجهاد في الإسلام- حول تحليل المفاهيم والمقومات الأساسية فى التقاليد الأولى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٣ ، من ص ١٩ إلى ص ٢٥ ، وعن وظيفة " الجهاد " تفصيلاً انظر ص ١٠٤ وما بعدها .

"هدف الشرعية" فهو يتمثل فى تحقيق هذه الأهداف العليا للمجتمع ومبادئه الأساسية.

من هنا فإن " الخير العام" فى الإسلام ينتهي إلى "مصلحة عليا" قوامها إقامة المجتمع الإسلامي كما صور فى الكتاب والسنة[1].وهذه هي الغاية التي ما قامت الدولة الإسلامية إلا لتحقيقها. بل إن هذه الغاية تكون عقيدة الإنسان المسلم الذي يترتب على عدم إيمانه بها فقدان صفته كمسلم، ومن ثم يجب عليه تحقيقها في حياته، واستخلاص تصوره للحياة منها. فالرسول(ﷺ) بعث لإقامة دين الله في الأرض ثم خلفه في ذلك خلفائه، وكانوا بحكم هذه الخلافة ملتزمين بالسير في الطريق الذي سار عليه رسول الله(ﷺ) في إقامة الدين و نشره اقتداءً به صلوات الله وسلامه عليه.

" الخلافـــــة ":-

وحيث إن هدف الشرعية فى الإسلام، ومن ثم هدف الدولة الإسلامية يتمثل فى إقامة المجتمع الاسلامى كما صور فى الكتاب والسنة تأتى لذلك " الخلافة " أو "الإمامة "

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: د. فوزى محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية، رسالة دكتوراه (منشورة)، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص٥ وما بعدها.

أو " رئاسة الدولة الإسلامية " وتكون وظيفة الخليفة " رئيس الدولة الإسلامية " إقامة الدين ورعاية مصالح المحكومين، وذلك بقيامه على شئون الدولة فى الحدود التي رسمها الإسلام.وهى أمور لا تتم إلا بالقوة والإمارة وولاية أمر الناس وهى أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها[1]. ومن هنا عرفت "الخلافة" بأنها خلافة الرسول(ﷺ) فى إقامة الدين وسياسة الدنيا[2]. فالرسول(ﷺ) كان يقوم بوظيفتين: وظيفة التبليغ عن الله ، ووظيفة القيام على أمر الله وسياسة الدنيا به. فلما توفى الرسول(ﷺ) انتهت وظيفة التبليغ بعد كمال الرسالة وتمامها، وبقيت الوظيفة الأخرى ، فوجب أن يقوم بأدائها من يستطيع القيام بأعبائها، ولأنه يخلف الرسول (ﷺ) فى هذا الأمر سمى " بالخليفة ".

وهنا نؤكد على أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الدين والدولة، فتلك خاصة أصيلة فيه. ذلك أن الرسول

---

(١) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢.

(٣) لمزيد من التفصيل بشأن كون الإسلام دينا ودولة ارجع الى: خالد محمد خالد، الدولة فى الإسلام، دار ثابت ، ١٩٨١. وكذلك : نادية محمد عياد ، بين الحاكم والرعية ، مرجع سابق ، ص٣ . وكذلك د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٨ص٩٢. وكذلك: د. القطب محمد القطب، الإسلام والدولة، دار الاتحاد العربى، ١٩٨٢، من ص٦ إلى ص٣٣، وكذلك: د. حازم الصعيدى، الإسلام والخلافة، مكتبة الآداب،١٩٨٤، من ص٥٧ إلى ص٧٤.

وانطلاقاً مما تقدم فقد قرر الفقهاء والمفكرون المسلمون أن نظام الخلافة إنما قام ليحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية[1]. ويلتزم " الخليفة "- كما يقرر الفقهاء - بعدة واجبات تدور جميعها حول تلك الغاية المتقدمة، فهو يلتزم بحفظ الدين سواء بنشره أو الدعوة إليه، وجهاد أعداء الإسلام، ورعاية مصالح المسلمين ، وكل هذا يقتضى منه تنفيذ أحكام الدين من إقامة الحدود، وتحقيق العدل بين أفراد المجتمع الإسلامي، وحمايتهم من العدوان عليهم ورد هجمات أعداء الإسلام الفكرية أو العسكرية ... إلخ [2] ، ثم هو أخيراً مكلف بإقامة الجهاز الحكومى والإداري القادر على تحقيق هذه الأهداف والإشراف على هذا الجهاز.

- مضمون "وهدف الدولة" فى الإسلام:-

إن إقامة المجتمع الإسلامي بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة كهدف نهائى للدولة الإسلامية يقتضى (مما تقدم) تحقيق هدفين هما: إقامة الدين، وتحقيق مصالح المحكومين. هذا ولئن كان هدف الدولة فى الإسلام يتمثل أساساً فى إقامة الدين ونشر الدعوة فلا يعنى هذا أن عمل

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص١٧٠.
(٢) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن ارجع الى: الجوينى: غياث الأمم، مرجع سابق ، ص٨٩ ،

رئيس الدولة لا يتعلق بمصالح الأفراد، فالرئيس يعنى بهذه المصالح سواء تعلقت بمسلمين أو بغير مسلمين فى المجتمع الإسلامى. إن الشريعة الإسلامية فى جملتها جاءت لتحقيق مصالح الناس، وما من حكم بها إلا ويقصد به مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو العرض أو المال أو الدين. [١]إلا أن تقرير هذه المصلحة وكيفية تحقيقها يكون وفقاً للقيم الإسلامية التي يكون الهدف من الخلافة (رئاسة الدولة) إقامتها ونشرها على مستوى المجتمع المسلم الكلى.

من هنا فإن "هدف الدولة فى الإسلام" (هدف الخلافة) ذو مضمونين : أولهما : إقامة الدين ، وثانيهما : تحقيق مصالح المحكومين. أما عن إقامة الدين فهو الهدف الأساسى الذى يجب أن تلتزم به الدولة الإسلامية. إنه مبرر وجودها وسر تميزها عن غيرها من الدول. بل إن الجماعة المسلمة التى تشكل فى تجمعها السياسى صورة الدولة، لا يجمع بين أفرادها إلا صفة الإسلام [٢] . هذا ولا تتم إقامة الدين إلا بالقوة (بالسلطة) فلا قيام للدين إلا بها. ذلك أن الدين والسلطة توأمان لا ينفصلان، ومن هنا أجمع الفقهاء على وجوب قيام السلطة فى المجتمع انطلاقاً من مقدمات إسلامية منها:

---

[١] انظر عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، دار القلم ، ١٩٥٦ ، ص ٢٠٠.
[٢] أنظر : د . العوا ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ ، ص ١٤٧.

" الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" [١] ، "و لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز" [٢]، وكما قال " ابن تيمية ": " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" [٣]. وهنا أوجب الفقهاء واجبات على القائمين على سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية بشأن إقامة الدين هى: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وجهاد من عاند الإسلام[٤].

وتجدر الإشارة هنا (في إطار المضمون الأول لهدف الدولة الإسلام – إقامة الدين) إلى أن المقصود "بإقامة الدين" أمرين: **أولهما:** تطبيق الشريعة الإسلامية(علي نحو ما تقدم) ، **وثانيهما:** نشر الدعوة الإسلامية (نشر الدين) خارج الحدود– أي العمل على إعلاء كلمة الله في الأرض من جانب القائمين على الدولة الإسلامية ، فإن تقاعس أفرادها(حكاماً ومحكومين) استبدلهم الله بغيرهم : " يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلي الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا

---

(١) سورة الحج، الآية ٤١.
(٢) سورة الحديد، الآية ٢٥.
(٣) انظر: ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، مرجع سابق، ص٢٧.
(٤) انظر: الماوردى: المرجع السابق، ص١٤.

من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل . إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله علي كل شئ قدير" [١] ،" يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة علي المؤمنين أعزة علي الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم"[٢] ،" ألم تر أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد " [٣] ، " وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين" .[٤]

وبصدد المفهوم الثاني لهدف الدولة الإسلامية: " تحقيق مصالح المحكومين" فإنه إذا كان هدف إقامة الدين من الأهمية بمكان علي أساس أنه الغاية و الهدف الأساسي للدولة الإسلامية، فإن هدف تحقيق مصالح المحكومين(من المسلمين وغير المسلمين) يحتل مكاناً من الأهمية يجعله يقف جنباً إلي جنب مع إقامة الدين ، " ذلك أن الله سبحانه وتعالي قد رتب علي طاعته واجتناب معصيته مصالح الدارين : الدنيا و الآخرة . وكما يترتب علي الطاعة واجتناب المعصية

---

[١] سورة التوبة ، آية٣٨ ، ٣٩.
[٢] سورة المائدة ، آية ٥٤ .
[٣] سورة إبراهيم ، آية ١٩.
[٤] سورة الأنعام ، آية ١٢٣ .

مصالح الفرد الدنيوية والأخروية فإن الحاكم يجب عليه التصرف بما فيه الأصلح للمحكومين لأنه يولى للقيام بجلب مصالح المولي عليهم ودرء المفاسد عنهم"[1] ، ولقد أوجب الفقهاء هنا علي الحاكم واجبات لتحقيق هدف " تحقيق مصالح المحكومين " منها : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة وحماية الديار ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين، وتنفيذ الأحكام بين المتنازعين ...الخ .

هذا ويتداخل الحرص علي تحقيق الناحيتين (المضمونين) في هدف الدولة الإسلامية في إيجاب إقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد ، وأن يباشر الحاكم بنفسه مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[2] .

وجملة القول هنا بشأن مضمون "هدف الدولة في الإسلام" أنه يتحدد في إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه كما صورت بالكتاب والسنة، وأن ذلك يتم من خلال تحقيق الأهداف الآتية :-

أولاً : إقامة الدين ، وذلك من ثنايا تطبيق الشريعة الإسلامية بين أفراد المجتمع الإسلامي ، ونشر الدعوة الإسلامية خارج الحدود .

---

[1] انظر : عز الدين بن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص١١ ، ص٧٤ .
[2] انظر : الماوردي ، نفس المرجع السابق ، ص١٤ ، ص١٥ .

ثانياً : تحقيق مصالح المحكومين .

ونؤكد هنا علي أن هذه الأهداف تأتي مرحلياً ، حيث يأتي هدف تحقيق مصالح المحكومين (أي توفير الاحتياجات الضرورية لمعيشتهم) ، جنباً إلي جنب مع هدف تطبيق الشريعة ، فإذا تحققت مصالح المحكومين وطبقت الشريعة ، جاء الهدف التالي وهو نشر الدعوة.

- " هدف الدولة الإسلامية " شرط ابتداء وشرط بقـــاء :-

وانطلاقاً مما تقدم فإن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي كما تحددت معالمه (بكل قطاعاته) في الكتاب والسنة . وتبعاً لذلك فإن العمل علي تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين علي سلطة الدولة هو علي حد تعبير الفقه الإسلامي - كما تقدم - "شرط ابتداء وشرط بقاء" بالنسبة لولايتهم - في معني أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل علي تحقيق تلك الغاية أو ذلك الهدف النهائي للدولة الإسلامية .

من هنا فإذا خرجت سلطة الأمر في الدولة الإسلامية علي مقتضى ذلك الشرط (إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين) انقضت ولايتها ، وسقط عن المحكومين واجب الطاعة لها. ولئن قامت سلطة سياسية في مجتمع إسلامي تحت أي ظرف من الظروف ولم تلتزم بتحقيق هذه الغاية فهي سلطة غير شرعية لا يجب علي المحكومين طاعتها . إن الالتزام بتحقيق تلك الغاية هو الحد الأدنى لشرعية السلطة في الدولة الإسلامية . ذلك أن هذا الالتزام هو وحده الكفيل بوجوب طاعة المحكومين لهذه السلطة ، وسواء بعد ذلك أمكنها أن تؤدي ما التزمت به ، أم حالت بينها وبين تحقيقه عوامل خارجة عن إرادتها ، أو ضرورات كان عليها مراعاتها والخضوع لها ، حال انشغال الدولة في حروب خارجية ، أو فتنة داخلية ، يكون في عدم التصدي لها إضرار بكيان الدولة ذاته أو بالمصالح الحيوية لأفرادها . ففي مثل هذه الحالات . يأتي عدم السعي لتحقيق الغاية استناداً لقواعد شرعية عامة ، خاصة قاعدتي:" الضرورات تبيح المحظورات" ، " ودفع المفسدة مقدم علي جلب المنفعة" . ذلك هو الحد الأدنى لتحقيق الغاية في النظام الإسلامي والأساس الشرعي لذلك[1] .

---

[1] راجع فيما تقدم : د.صلاح الدين دبوس ، الخليفة : توليته وعزله ، مرجع سابق ، ص٧٥ .
وكذلك د.العوا ، المرجع السابق ، ص١٥٣ ، ص ١٥٤ .

-" دعائم الدولة الإسلامية" :

(دعائم النظام السياسي الإسلامي) :-

وإذ وقفنا علي مضمون هدف الدولة (هدف الشرعية) في الإسلام ، ننتقل هنا إلي تناول دعائم النظام السياسي الإسلامي علي النحو التالي :-

إن المدلول الدقيق للفظة الشرعية - في معناها المتقدم يعني التزام السلطة السياسية في قيامهاوفى واستمرارها بفلسفة مجتمعها - أي بأهداف مجتمعها العليا وقيمه الأساسية. من هنا فان الشرعية في الإسلام تعني التزام السلطة السياسية في الدولة الإسلامية بأهداف الإسلام العليا والتي تتمثل - كما تقدم - في إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين ، وبقيمه الأساسية التي تتمثل في الشورى والعدالة ومقاومة الجور.....الخ ، وكل ذلك سعياً لبلوغ الهدف النهائي للدولة الإسلامية ، والذي يتمثل في إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التي صورت في الكتاب والسنة .

من هنا نعرض لدعائم الدولة الإسلامية (والتي هي في ذات الوقت دعائم النظام السياسي في الإسلام) علي النحو التالي :-

أولاً : القيم السياسية الإسلامية العليا والتي تتمثل في : الشورى ، والعدل ، واحترام الشخصية الفردية ، ومقاومة الجور ، ثم نعرض هنا لجوهر هذه القيم جميعاً وهو " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ، علي اعتبار أن عدم قيام سلطة الدولة علي هذه القيم يسقط عنها شرعيتها .

ثانياً : نعرض لحريات وحقوق الإنسان في الإسلام علي أساس أن هذه الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام للأفراد – هي الضمانة لعدم تعسف السلطة بالحريات والحقوق (ومن ثم كضمانة للشرعية) .

أولاً : القيم السياسية الإسلامية العليا :-

وبادئ ذي بدء نشير هنا إلي أننا نعني بإقامة المجتمع الإسلامي(هدف الشرعية في الإسلام) : إقامة مجتمع مثقف بثقافة إسلامية – أي مجتمع تسوده القيم الإسلامية ، فلا مجتمع إسلامياً دون الحرية والمساواة والشورى والعدالة والطاعة للحاكمين ومقاومتهم إن جاروا .

وتجدر الإشارة هنا إلي القول بأن معظم هذه القيم الإسلامية (الحرية – المساواة ... الخ) تلتقي مع مثيلاتها في الغرب الحديث ، فلئن كان الإسلام قد سبق الغرب في هذا

الشأن بأكثر من ألف عام إلا أن الغرب الحديث قد انتهي إلي تلك القيم في أيامنا وراحت دساتيره تأخذ بها. وعلي الرغم من ذلك فمازال الإسلام ينفرد في هذا الشأن بإعطائه ضمانات موضوعية لهذه القيم ، ومازال الغرب حتى الآن يفتقر إلي هذه الضمانات .هذا من ناحية ، ومن ناحية أخري فهناك قيم إسلامية سياسية لم يعرفها الغرب إلي الآن في نظمه السياسية (أي في مجال التطبيق) وعلي رأسها قيمة "مقاومة الجور" كضمانة موضوعية في حالة عدم التزام القائم علي السلطة بكل القيم السالفة الذكر .

من هنا فإننا عند تناولنا لتلك القيم الإسلامية العليا لن نبحث في الإسلام عما يقابل تلك القيم في الغرب (حرية – مساواة...الخ) شأن المقلدين ، ولكننا نتجه إلي الكتاب والسنة لمعرفة التصور الإسلامي لهذه القيم التي سبق بها الإسلام الغرب بأكثر من ألف سنة ، إلي جانب التعرف علي تلك الضمانات الموضوعية التي يظهر بها الإسلام علي الغرب في حالة عدم التزام القائم علي السلطة هذه القيم .

وفيما يلي نعرض لهذه القيم الإسلامية العليا :-

- أولاً : " الشورى " :-

وتأتي "الشورى" في الإسلام فيما لا نص فيه في أي أمر من أمور الحكم. وتعد "الشورى" خاصة من خصائص النظام السياسي في الإسلام، وهي فريضة واجبة علي الحاكمين والمحكومين معاً ، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلي أن الشورى من أصول الشريعة وقواعدها ، ورتبوا علي ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف . و"الشورى" ليست مطلقة بل مقيدة بنصوص التشريع وروحه ، فما ورد فيه نص لا يكون محلاً " للشورى " ، إلا أن تكون "الشورى" مقصوداً منها التنفيذ ، ففي هذه الحالة تجوز . وأما ما لم يرد فيه نص فكله محل للشورى ، وللمسلمين أن ينتهوا منه إلي ما يرون من رأى ، حيث جاءت نصوص الإسلام بالمبادئ الكلية ولم تأت بتفصيل ، و "الشورى" حق للحاكمين والمحكومين علي السواء ، ولكن تنظيم هذا الحق أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان(١) .

ولما كانت " الشورى " واجبة علي الحاكمين والمحكومين ، فللحاكم أن يعرض رأيه علي الأمة ، وللأمة أن تطلب من حاكمها أن يبين رأيه لها، أو يبين رأيه "لأهل الحل والعقد " (أهل الشورى) وهم الذين يكفون عن الأمة هذا الواجب ، ويبينون رأي الأمة كممثلين لها . وليس من

---

(١) انظر : د . محمد طه بدوي ، مشروع دستور إسلامي ، مرجع سابق ، ص٥٥.

الضروري أن يجمع أهل الرأي علي رأى واحد ، وإنما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد تقليب وجوه الرأي ومناقشة المسألة المعروضة من كل وجوهها[١] .

ويشترط في " أهل الشورى " : العدالة والعلم والرأي والحكمة بما يمكنهم من أداء هذا الواجب . هذا ولا تكون " الشورى " في الأمور الإدارية اليومية التي تقوم عليها الأجهزة التنفيذية في الدولة فإنها أمور بحكم طبيعتها تحتاج الي الحسم والسرعة ولا تحتمل العرض علي الشورى ، اللهم إلا إذا تعلق بعضها ببعض الأمور الخطيرة التي تمس مجموع المتعاملين مع هذه الأجهزة . وتبعاً لذلك " فالشوري " تكون في الأمور المصيرية التي تتعرض لها الأمة[٢] .

وفي شأن أدلة الشورى ووجوبها ، فقد وردت في القرآن آيتان صريحتان ذكرت فيهما " الشورى " كأمر واجب في إحداهما ، وكوصف يمدح فاعلوه المتصفون به في الثانية . ففي الآية الأولي ، يأمر الله سبحانه وتعالي رسوله (ﷺ) بالشورى فيقول له : " وشاورهم في الأمر " [٣] . وفي الآية الثانية يمتدح الله سبحانه وتعالي الذين يعملون بقيمة "الشورى" بقوله : " والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٢) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص٢٣ ، وكذلك : الماوردي ، المرجع السابق ، ص٦.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .

وأمرهم شورى بينهم " [١] . وبالإضافة إلي هاتين الآيتين ، تأتي آية : " ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " [٢] دليلاً أقوى على وجوب الشورى .

أما عن " السنة النبوية " فإنها زاخرة بالأمثلة العملية لاستشارة الرسول (ﷺ) لأصحابه ، وهنا يقول أبو هريرة (رضي الله عنه) : "ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ) [٣]. ومن ذلك استشارة الرسول(ﷺ)لأصحابه في الخروج يوم " بدر" ، وفي الخروج أو البقاء في المدينة يوم "أحد".. الخ . ومن هنا فإن طلب " الحاكم " للمشورة من " الأمة " في الأمور التي لا نص فيها يعد عملاً بسنة الرسول (ﷺ) .

- وجوب " الشورى " :-

والرأي الراجح بين الفقهاء هو أن " الشورى " واجبة ، فيجب علي الحاكم مشاورة "الأمة" فى الأمور العامة بحيث إذا ترك الحاكم "الشورى" كان للأمة (أو من يمثلها: " أهل الحل والعقد") أن تطالبه بها، وأن تبدى رأيها- ولو لم يطلب منها

---

(١) سورة الشورى ، الآية٣٨.
(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤ .
(٣) الخبر عن أبى هريرة ، رواه ألترمذي في صحيحه

ذلك ، لأن للأمة حق الشورى – فيما قد يكون لها فيه رأى[1]. وهذا الوجوب مستفاد من الآيتين السالفتين: "وشاورهم فى الأمر"، "وأمرهم شورى بينهم"، ومستفاد كذلك من طلب الرسول(ﷺ) المشورة من أصحابه وهو الغنى عنها.

- "الشورى" ملزمة:-

يقول تعالى:" وشاورهم الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين" [2]. هذه الآية الكريمة تؤكد على لزوم " الشورى " ، إذ لا يكون العزم إلا بعد " الشورى "، وهنا يقول "القرطبى" نقلاً عن قتادة: "إن العزم هو الأمر المروى المنقح ، وليس ركوب الرأى دون روية عزماً"[3]. ثم يأتى التوكل على الله – أى طلب التأييد وذلك لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى الذى بيده مقاليد كل شئ. أما دور المشاورة فمحصور فى بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع. وفى النهاية " فالشورى " هى رأى الأكثرية. وهنا يقول " رشيد رضا " فى تفسير قوله تعالى "وشاورهم فى الأمر": " إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر. والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد

---

(١) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٣) انظر: القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٥٢.

وأكبر.. فكان رسول الله (ﷺ) يستشير أصحابه، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم" [1]. كما يجب على الأقلية التى لم يؤخذ برأيها أن تكون أول من يسارع إلى تنفيذ رأى الأكثرية.

وهكذا فإن " الشورى " فى الإسلام فريضة واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء ، فمن ثناياها تراقب "الأمة" (إذا لم يوجد من يكف عنها ذلك الواجب) السلطة القائمة وتحاسبها وتأخذ على يديها. بل وعلى "الأمة" فريضة تغيير هذه السلطة إن هى فسقت أو جارت أو ضعفت عن النهوض بما فوضت إليه من مهام تقوم عليها. وتبعاً لذلك تمثل "الشورى" – كقيمة اسلامية – ضمانة لعدم خروج القائم على السلطة فى الدولة الإسلامية عن غايته.

– ثانياً: "العدل":–

وتأتى قيمة "العدل" فى الإسلام كقيمة من قيمه العليا، ويعتبر " العدل " فريضة وليس مجرد حق، فهو فريضة واجبة على الكافة: " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى

---

(١) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، مطبعة المنار، ج٤، ص١٩٨ وما بعدها.

وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى"[1] . فهذه الآية القرآنية تحض على "العدل" وتأمر به أمراً مجملاً شاملاً للشئون كلها، وأما بصدد كونه أمراً مفصلاً خاصاً بأمور الحكم فهنا تأتى آية: " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" [2]، وتبعا لذلك "فالعدل" فريضة واجبة على الحكام تجاه المحكومين. والرسول (ﷺ) يقول فى هذا الشأن: "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة". [3] وكذلك يعتبر" العدل" فريضة على المحكومين لأنه فريضة واجبه على الكافة:" يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين" [4] ، والقسط هو "العدل"، ولقد فرض القرآن "العدل" حتى فى القول: "وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى" [5] ، وكما يفرض القرآن "العدل" فيما بين المؤمنين بعضهم بعضاً (حكاماً ومحكومين) فقد فرضه أيضاً فيما بينهم وبين أعدائهم: "ولا يجرمنكم شنآن

---

(١) سورة النحل،الآية ٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية٥٨.

(٣) أخرجه الدارمى فى مسنده.

(٤) سورة النساء، الآية ١٣٥.

(٥) سورة الأنعام ، الآية ١٥٢.

قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" [١]. إنها شمولية "العدل" كقيمة جاء بها الإسلام.

تحريم "الظلـــــم":-

وكمـــا أقر القرآن "العدل" وحض عليه ورغب فيه، فقد نهى عن "الظلم" وكره فيه وحذر منه، وبين عاقبة الظالمين: " إنمـــا السـبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم" [٢] ، ولقد بين الرسول (ﷺ) عاقبة عدل الحكام فأخبر أن أول السبعة الذين يظلهم الله بظله هـــو: "الإمـــام العـــادل". وهنا يقول الرسول (ﷺ) وهو يوجه حديثه إلى المحكومين: " إن لهم (أى للأئمة) عليكم حقاً، ولكم علـــيهم حقاً مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكـــة والـــناس أجمعين" [٣]. وإذاً فالحق الذى للحاكمين على المحكومين هو الطاعة، ولكن تلك الطاعة مرهونة بعدل الحاكمين. من هنا فإن "الظلم" مجاوزة " للعدل"، ومن ثم جور على المحكومين ، وهو لذلك حرب معلنة وغير شرعية يشنها

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٨.

(٢) سورة الشورى ،الآية ٤٢.

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده.

الظالمون ضد الأمة ، وتبعاً لذلك وجب مواجهة هؤلاء الظلمة بمـــا يـــردعهم من أساليب المقاومة والتى منها القتال : " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير"[1]. ولقد أنبأنا الرسول (ﷺ) أن الصراع بين "العدل" و" الظلم" قائم أبدا: " لا يلبـــث الجـــور بعدى إلا قليلاً حتى يطلع، فكلما طلع من الجـــور شئ ذهب من العدل مثله ، حتى يولد فى الجور من لا يعرف غيره، ثم يأتى الله تبارك وتعالى بالعدل، فكلما جاء مـــن العدل شئ، حتى يولد فى العدل من لا يعرف غيره" [2]. وبشـــأن مواجهـــة "الظلـــم" فإن الرسول (ﷺ) قد أوصل هذه المواجهـــة إلى حد الإيجاب لقوله (ﷺ): " إذا رأيتم أمتى تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم ، فقد تُودِّع منهم" [3] ، وتبعاً لذلـــك فإن الرسول (ﷺ) قد جعل من التصدى للظلم بالمقاومة دلـــيل حياة الأمة ، فإن هى عجزت عن ذلك أو أهملته فإنها ســـتكون عـــندئذ فـــى عـــداد الموتـــى ، الذين " تودع منهم" رغم أنهم يأكلون ويشربون كما يأكل ويشرب الأحياء. وهنا ينـــتقل "حق مقاومة الظلم" من كونه حقاً الى كونه واجباً على الأمة الإسلامية [4].

---

(١) سورة الحج ، الآية ٣٩.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده.

(٣) أخرجه أيضاً أحمد ابن حنبل فى مسنده.

(٤) راجع فيما تقدم : د . محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ، ٨٩ ، ص ١٦٧ .

وجملة القول هنا بشأن قيمة "العدل" كقيمة عليا من قيم الإسلام السياسية: أنها تشكل بذاتها ضمانه فعالة لعدم خروج القائم على السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية عن شرعيته.

- ثالثاً: احترام الشخصية الفردية (الحرية والمساواة) :-

لقد أقر الإسلام احترام الشخصية الفردية بوصفها قيمة إنسانية: "ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " [١]. وتأكيداً لاحترام الشخصية الإنسانية قرر الإسلام للأفراد حقوقاً وحريات(فى وقت لم يكن للإنسان فيه حق أو حرية) فى مواجهة السلطة السياسية، وعلى رأس تلك الحقوق حقا : الحرية والمساواة، وسوف نلقى الضوء على " الحرية " و " المساواة " اللذين يمثلان معاً قيمة سياسية عليا فى الإسلام هى قيمة احترام الشخصية الفردية ، وذلك فى حينه (عند تناولنا لحقوق وحريات الإنسان فى الإسلام).

رابعاً: "مقاومة الجور" :-

إن كل القيم المتقدمة (الشورى - العدالة - الحرية - المساواة) تلتقى بمثيلاتها فى الغرب الحديث فى المضمون، لكن الإسلام ما زال يظهر على الغرب فى هذا الشأن

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ٧٠ .

(إلى جانب سبقه للغرب فى المضمون) بضمانات موضوعية فى التطبيق إذا خرج الحكام على هذه القيم، وتتمثل تلك الضمانات أساساً فى" مقاومة الجور" كقيمة سياسية عليا ينفرد بها الإسلام ويظهر على الغرب الذى لم يعرف فكرة "المقاومة" تلك إلا كفكرة فلسفية محضة (قال بها " لوك ") ولم توضع موضع التطبيق فى أى دستور غربى حديث . من هنا فضمانات الإسلام بصدد التزام القائم على السلطة بتلك القيم، ومن ثم التزامه بالشرعية هى ضمانات فعالة بينما تأتى الضمانات النهائية لتلك القيم فى الغرب قاصرة على القوانين وبالتالى فهى ضمانات شكلية. ولتوضيح ذلك: فإن الإسلام قد أقر قيمة سياسية إسلامية عليا هى قيمة الطاعة – طاعة الحاكمين من جانب المحكومين، فوفقاً لأحكام الإسلام تعد طاعة الحكام فضيلة مأمور بها – كما تقدم: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولوا الأمر منكم" [١]. ويقول الرسول(ﷺ): "من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعصى الأمير فقد عصانى" [٢]. غير أن هذه الطاعة فى الإسلام مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر الكتاب والسنة فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل فى الإسلام أنه "لا طاعة

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما .

لمخلوق فى معصية الخالق"، وكما قال الرسول(ﷺ): " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بالمعصية فلا سمع ولا طاعة" [١]، وهذا الحديث النبوى إذن يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها أن طاعة الحكام تكون فيما يصدر عنهم من قرارات تأتى متفقة مع الكتاب والسنة، فإن جاءت تلك القرارات مجافية للكتاب والسنة سقط واجب الطاعة عن المحكومين وكانوا مكلفين بواجب أعظم هو مقاومة جور الحكام.

من هنا ففى حالة خروج القائم على السلطة فى قراراته على الكتاب والسنة تأتى ضمانات الإسلام الفعالة التى تمثل حقوق تخول للأفراد فى مواجهة جور الحكام. وهذه الضمانات لها مضمون سلبى وآخر إيجابى. أما عن المضمون السلبى فيتمثل أولاً : فىعدم الطاعة للحاكم الجائر وهذا ما يقره القرآن: "ولا تطيعوا أمر المسرفين . الذين يفسدون فى الأرض ولا يصلحون" [٢]، وفى السنة: " لا طاعة فى معصية الله" [٣] ، " إنما الطاعة فى المعروف" [٤]. ثانياً: عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية :"وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان" [٥].أما

---

(١) اخرجه أيضا : مسلم والبخارى فى صحيحيهما.
(٢) سورة الشعراء، الأيتان:١٥١، ١٥٢.
(٣) أخرجه أحمد مسنده.
(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه.
(٥) سورة المائدة، الآية ٢.

عن المضمون الإيجابى لضمانات الشرعية فى الإسلام فإنه يتمثل فى: "مقاومة الجور" كحق إيجابي للمسلم، بل إنه يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً. و"مقاومة الجور" كواجب يعد أصلاً من أصول الإسلام التى صورت فى الكتاب والسنة: " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" [1]. فانطلاقا من ذلك الواجب الأعم: "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" يأتى واجب مقاومة الجور لكى يصبح التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم. كما أكد ذلك الرسول (ﷺ) بقوله: " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2]. من هنا فإن التزام الحاكم بتلك القيم الإسلامية السياسية العليا يرتب له على المحكومين واجب مقاومة الجور، وهذه المقاومة تبدأ بالنصح والإرشاد وتنتهى بعزل الحاكم الجائر والخروج عليه. ذلك أن عزل الحاكم (إ ن لم يأخذ بالنصيحة) يشكل ضمانه فعالة لعدم خروجه عن القيم الإسلامية العليا.

عزل الحاكـــم :-

يقول الشيخ " محمد عبده ": " لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهى لذلك تملك الحق فى عزله إن

---

(١) سورة آل عمران، الآيه ١١٠.
(٢) أخرجه مسلم والترمزى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

أساء" [١] ويقول " الماوردى": " إن الإمام ينعزل إذا تغير حاله، والذى يتغير به حاله أمران: أحدهما جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه "[٢]، والجرح فى العدالة قد يكون لأمر شخصى كتركه الصوم أو الصلاة أو شرب الخمر أو الزنا، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطته أو يسئ استعمال هذه السلطة... وبصفة عامة يذهب جمهور الفقهاء إلى عزل الحاكم إذا قام سبب يوجب هذا العزل، ورغم ذلك فهم يسلمون بأنه إجراء استثنائى عنيف ، فلا يجوز اللجوء إليه إلا عند الضرورة ولأسباب قوية، وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التى يمارسها " أهل الحل والعقد" بما لهم من حق الرقابة والتقويم للحاكم، ونستطيع هنا أن نحصر أسباب العزل فى ثلاثة أسباب رئيسية هى : الكفر، والفسق ، والظلم أو الجور. أما الكفر فهو ليس محل خلاف بين الفقهاء على أنه يوجب عزل الحاكم. وأما الفسق – أى فعل المعصية، والتى قد تكون بترك الحاكم فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس المحكومين كترك الصلاة أو الصوم أو شرب الخمر أو الزنا، وهذا فى واقع الأمر يعتبر انعداماً لشرط فى البقاء كان لازماً فى الابتداء . أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الإمام مع المحكومين، فقد يظلمهم أو يجور عليهم

---

(١) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، طبعة المنار، ١٩٥٤، ص٥ .

(٢) الماوردى، المرجع السابق، ص١٥.

بإصدار قرار أو أمر معين مخالف للكتاب والسنة، وهو بذلك يخرج عن الشرعية. والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما فى مسألة عزل الحاكم ، لكن الجمهور ذهب إلى أن الحاكم إن فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة ، وضيع الحقوق ، وعطل الحدود فعزله واجب.

- الخروج على الحاكم:-

وإذا كان العزل واجباً، فإننا نتساءل هنا: ما الحكم إذا لم يتيسر عزل الحاكم بغير القوة؟ وللإجابة على هذا التساؤل نشير هنا إلى اختلاف الفقهاء فى جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة، حيث درسوا ذلك تحت عنوان "الخروج بالسيف"، وقد ذهب فريق منهم إلى عدم وجوب الخروج، وذهب الفريق الآخر إلى وجوبه، وتفصيل ذلك كما يلى:- [1]

---

[1] راجع فى هذا الصدد بصفة أساسية : د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراة منشورة (كلية الحقوق- جامعة القاهرة) ، مكتبة وهبة ،١٩٨٤، من ص ٣٩٦ إلي ص٤٠٦.

الفريق الأول : القائلون بعدم وجوب الخروج :-

وينقسم هذا الفريق إلى فريقين : **الفريق الأول:** يرى أصحابه حرمة الخروج، وهذا رأى بعض أئمة أهل السنة: " كالشافعى وأحمد ابن حنبل ومالك وغيرهم" الذين صرحوا بوجوب الصبر عند الجور ونهوا عن الخروج على الحاكم نهياً صريحاً فلقد روى عن "أحمد ابن حنبل" قوله: " الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا " [١]. كما روى عن الإمام مالك قوله: "من قام على إمام يريد إزالة ما بيده إن كان مثل "عمر بن عبد العزيز"، وجب على الناس الذب عنه والقيام معه أما غيره فلا، دعه وما يراد منه ينتقم الله من ظالم بظالم " [٢]. فعند هذا الفريق أن الصبر على طاعة الأمام الجائر أولى من الخروج عليه ، وأن السيف باطل ، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام يكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وأن كان فاسقاً. وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه. ويستند هذا الفريق على بعض أحاديث رويت عن الرسول (ﷺ) منها: " من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات

---

[١] انظر : محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية،مرجع سابق،ص١١٠.

[٢] نقلاً عن : د.محمد طه بدوي،المرجع السابق،ص١٣٨.

فميتته جاهلية " [١]. ومنها أيضاً: "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضى وتابع" قالوا : أفلا نقاتلهم؟ قال : " لا ما صلوا " ونحوه[٢]. وما روى بشأن سلمة بن زيد الجعفى الذي سأل الرسول (ﷺ) قال: "يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعوننا حقنا فما تأمرنا ؟ فأعرض عنه،ثم سأله فقال رسول الله (ﷺ) :" اسمعوا وأطيعوا.. فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم " [٣] .وكذلك ما روي عن عوف ابن مالك الأشجعي قال : سمعت رسول الله(ﷺ) يقول: " خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم" ، قال قلنا يا رسول الله..أفلا ننابذهم عند ذلك ؟ قال:" لا ما أقاموا فيكم الصلاة " [٤]. من هنا وإلي جملة هذه الأحاديث يستند القائلون بحرمة الخروج عن الحاكم، لأنهم يرون أن الخروج يؤدى إلي الفوضى وفيه استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء،وشن الغارات علي المسلمين، والفساد في الأرض.

---

[١] أخرجه البخاري في صحيحه.

[٢] أخرجه مسلم في صحيحه.

[٣] أخرجه أيضاً مسلم في صحيحه.

[٤] أخرجه كذلك مسلم في صحيحه .

أما عن **الفريق الثاني** : بهذا الصدد فيرى أصحابه أن الخروج جائز ومباح ، فللشخص أن يخرج وله أن يصبر. وإلي هذا الرأي ذهب "أبو المعالي الجويني " ، حيث رأي أنه إذا جار الحاكم وظهر ظلمه " فلأهل الحل والعقد " التعاون على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب ، ويستند هذا الرأي إلي فعل الصحابة(رضوان الله عليهم) الذين امتنعوا عن القتال في عهد الفتنة بين "عليّ" و " معاوية " ولم ينضموا إلي أحدهما "كعبد الله بن عمر" و " محمد بن مسلمة " و " أسامة بن زيد " [1] . فمن امتناع الصحابة يستخلص الجواز لأنه لو كان الخروج واجباً في نظرهم لخرجوا مع الخارجين ، ولو كان حراماً لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لإزالة المنكر الذي أتوه بالخروج علي الإمام، أما وأنهم لم يفعلوا فإن ذلك يدل علي الجواز.

- الفريق الثانى : القائلون بوجوب الخروج : -

ومن هذا الفريق بعض " أهل السنة " و " الخوارج " و " المعتزلة " و " الزيدية "وكثير من " المرجئة " ، فعندهم أن الإمام الفاسق أو الجائر الذي لا يخضع للعزل يتعين عزله

---

[1] انظر: الجويني، غياث الأمم ، مرجع سابق، من ص٨٤ إلي ص٨٩.

بالقوة وبالثورة عليه إذا اقتضي الأمر ذلك ، وهو ما يعبر عنه " بالخروج " [١] وقد قال بهذا الصدد أيضاً "ابن حزم" (إمام الظاهرية) [٢].

ويستند القائلون بهذا الرأي إلي جملة أدلة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم، فمن القرآن يستدلون بقوله سبحانه : " **لا ينال عهدي الظالمين** " [٣].وكذلك قوله تعالي: " **وتعاونوا علي البر والتقوى ولا تعاونوا علي الإثم والعدوان**" [٤]. وكذلك آية :" **فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلي أمر الله** " [٥] ومن الحديث استدلوا بقوله (ﷺ) : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علي يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده " [٦] . كما يستند أصحاب هذا الرأي كذلك إلي قول "عمر بن الخطاب "حين خطب الناس فقال : " إن رأيتموني علي حق فأعينوني ، وإن رأيتم في اعوجاجاً فقوموني " ، فرد

---

[١] انظر:أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق،ص٤٥١ ،ص٤٥٢.

(٢) ويعتبر "ابن حزم" إماما لمذهب "الظاهرية" الذي يرفض القياس والراي والتقليد والتعليل والاستحسان ، أخذا بظواهر المعانى من دون بواطنها .

[٣]انظر السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، دار القلم ببيروت ، طبعة ١٩٨٦م ،ص٨٠.

[٤] سورة البقرة ، الآية١٢٤ .

[٥] سورة المائدة ، الآية٢.

[٦]سورة الحجرات ،الآية ٩.

أحد الصحابة قائلاً : "والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا " فلم يغضب " الخليفة " بل حمد الله على أنه يوجد في الأمة من يقوم خطأ "عمر" بسيفه ، وفي إقراره ذلك دلالة علي وجوب الخروج .

وفي إطار هذا الفريق يذهب "ابن حزم " إلى أن من يستندون إلى حرمة الخروج لا تسندهم حججهم ، فيما ذهبوا إليه لأن الرسول(ﷺ) لايمكن أن يأمر بالصبر على الضرر الذي ينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسمه فالله تعالى يقول عنه(ﷺ) :"وما ينطق عن الهوى.إن هو إلا وحي يوحي " [1] .وكذلك من المحال أن يتعارض حديث الرسول(ﷺ) مع كلام الله إذ يقول سبحانه :"وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان " [2] .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ذهب " ابن حزم " إلي أن جملة الأحاديث الدالة على عدم جواز الخروج على الأئمة تتعارض مع جملة من أحاديث ذكرها هو وقال بأن هذه الأحاديث التى ذكرها ناسخة لأحاديث عدم الخروج منها : " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " [3] ، " لا طاعة معصية وإنما الطاعة في

---

[1] سورة النجم ، الآياتان : ٣،٤ .

[2] سورة المائدة ، الآية ٢.

[3] أخرجه مسلم والترمذي في صحيحيهما ، والنسائي في سننه .

المعروف ، وعلي أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " [١] ، " ولتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده " [٢].

ولقد راح "ابن حزم" يدلل على أن الأحاديث التي استدل بها المانعون للخروج على الحاكم بأنها منسوخة بأمرين : **أولهما** : أن تلك الأحاديث التي فيها النهي عن الخروج موافقة لما كان عليه الحال أول الإسلام بلا شك ، ثم جاءت أحاديث الخروج عند عمل المعصية، ومن ثم جاءت بشريعة زائدة وهي الخروج،مما يعني أنها ناسخة لما قبلها. **ثانيهما:** أن آية : " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتي تفئ إلى أمر الله " [٣] : ذهب الجمهور إلى أنها محكمة غير منسوخة فصح أنها الحاكمة في تلك الأحاديث فما كان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت ،وما كان مخالفاً فهو منسوخ[٤].

---

[١] أخرجه البخاري في صحيحه .

[٢] أخرجه أحمد في مسنده .

[٣] سورة الحجرات الآية٩.

[٤] راجع فيما تقدم :ابن حزم،الفصل فى الملل والأهواء والنحل،طبعة القاهرة، مطبعة التمدن ، ١٩٢١، ج٤،من ص ١٧١إلى ص١٧٤.

- تعقيب على موقف الفريقين :-

وإذ استعرضنا موقف القائلين بعدم وجوب الخروج، وموقف القائلين بوجوبه نؤكد هنا على أننا لا نسلم بكلا الرأيين علي اطلاقهما، فلا نسلم بالرأي الأول بقسميه سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه . فالرأي القائل بحرمة الخروج والذي يستند إلي الأحاديث الداعية إلى الصبر ، يتعارض مع نصوص قرآنية منها : "وتعاونوا علي البر والتقوى ، ولا تعاونوا علي الإثم والعدوان"[1] ، " ولتكن منكم أمة يدعون إلي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر " [2].كما يتعارض هذا الرأي كذلك مع قول الرسول (ﷺ) : " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علي يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب من عنده " [3] .

من هنا ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية إلي الصبر تتعارض مع بعض الآيات في كتاب الله ،ومع بعض الأحاديث عن رسول الله (ﷺ)،إلا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهرى وليس حقيقياً، ونرى أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب " ابن حزم ". فالنسخ لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث، والجمع بينها ممكن فى نظرنا إذا

---

[1] سورة المائدة ،الآية٢.
[2] سورة آل عمران ، الآية١٠٤.
[3]اخرجه أحمد في مسنده، والترمذي في صحيحه ، وأبو داود في سننه .

رجعنا إلى الأصل العام الذى وضعه الرسول (ﷺ) فى واجب أعم هو واجب: " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" فيأتى الأصل لتغيير المنكر باليد أو بالقوة فإن لم يكن فباللسان وإن لم يكن فبالقلب. فالرسول(ﷺ) يقول : "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" [1]. إن هذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد – أى الخروج بالقوة المسلحة، ويتبين منه أن يربط هذا الأمر بالاستطاعة والقدرة. ومن ثم فلن يتحقق هذا الخروج إلا إذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث ، ويجب لذلك استمرار الخليفة عملاً بقاعدة أخف الضررين [2].

كذلك لا نسلم مطلقاً بالرأى القائل بجواز الخروج استناداً الى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين "علىّ" و " معاوية "، لأن ظروف الفتنة (كظروف استثنائية) لا يصح أن يستمد منها دليل يستند إليه للحكم على الظروف العادية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الاعتزال لم

[1] أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.
[2] انظر: د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص٤٣٨.

يكن من جميع الصحابة فمنهم من انضم إلى "عليّ "، ومنهم من انضم إلى " معاوية ".

وكذلك لا نسلم برأى القائلين بوجوب الخروج على اطلاقه. ذلك أن أحاديث "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" لا تتعارض مع أحاديث عدم الخروج على الحكام على نحو ما قال به هذا الفريق، لأنه لا ارتباط بين "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ووجوب الخروج عن الحاكم أن جار. ولم يقل أحد ممن ذهب بعدم جواز الخروج على الحكام ، أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر قد سقط عن الأمة لأنها مأمورة بعدم الخروج عليه. بل دلت النصوص الثابتة على أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر يعد أفضل الجهاد كما جاء في حديث الرسول (ﷺ) عندما سئل: أى الجهاد أفضل ؟ قال : " كلمة حق عند سلطان جائر " [١]. وواجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" واجب على الأمة تجاه الحاكم الجائر إن استطاعت أن تبين له خطأه ، بأسلوب لا يثير فتنة و لا يؤدى إلى الوقوع فى ضرر أكبر [٢].

هذا وقد يبدو وجود تعارض بين وجوب منع المنكر بالقوة عند الاستطاعة الذى يدل عليه حديث: " من رأى منكم

---

[١] أخرجه الترمزى فى صحيحه، والنسائى وأبو داود وابن ماجه فى سننهم.

[٢] انظر: د. نادية عياد، المرجع السابق، ص٤٤٤، ص٤٤٥.

منكرا فليغيره بيده...." ، وبين الأحاديث التى استدل بها المانعون للخروج على الحاكم، والرد على ذلك من وجهين:
أولهما: أن تغيير المنكر بالقوة فى هذه الحالة قد يؤدى إلى منكر أكبر منه فيتحمل أقل الضررين "والفتنة أكبر من القتل" [1]. **ثانيهما** : أن تغيير المنكر بالقوة ليس بالضرورة دليلاً على وجوب الثورة المسلحة على الحاكم بقصد خلعه. كذلك فإن أحاديث "لا طاعة فى معصية... " ، و " على أحدكم السمع والطاعة مالم يؤمر بمعصية" : لا تتعارض مع أحاديث النهى عن الخروج ، لأنه لا يلزم عن عدم السمع والطاعة فى المعصية القيام بالثورة المسلحة على الحاكم الآمر بالمعاصى، وإنما المقصود أنه لا تنفذ أوامره بفعل المعاصى مع استمرار الانقياد له وعدم الخروج عليه بالقوة المسلحة[2].

ومن هنا نفرق بين عدم الطاعة فى معصية ، والخروج على الحاكم إن فعل معصية . فلا تجب طاعته فى المعصية(أى الأوامر المخالفة للكتاب والسنة) ، كجزاء سلبى، والخروج عليه وعزله كجزاء إيجابي فى حالات الكفر والفسق والجور. وفى ضوء النصوص الدستورية الحديثة يمكننا القول بأنه يمكن عزل الرئيس إذا ارتكب جريمة من

---

[1] سورة البقرة، الآية ٢١٧، وأيضا قوله تعالى: "والفتنة أشد من القتل" – سورة البقرة، الآية ١١٩.
[2] انظر: د. نادية عياد، نفس المرجع السابق، ص٤٤٥.

جرائم الخيانة العظمى كالتعاون مع الأعداء وارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق وإهدار الحقوق الإنسانية، والسلوك الشخصى المشين المسئ للسمعة وللمنصب[1].

وهنا بصدد الخروج على الحاكم وعزله ، إن لم يتيسر العزل، فإن الموقف بهذا الصدد يتبلور فى رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة، وهى تعد بمثابة حالة ضرورة ، ويمكن رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار.

وكما تقدم فإن " المقاومة " لا تعنى فى الأصطلاح العنف وإنما تعنى سلوك المواطن الواعى سياسياً الذى لا مانع عنده من أن يمتثل للنظام القائم فى المجتمع فالامتثال له فضيلة، وعلى أساس أنه يعرف إلى أى مدى التزم هذا النظام بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع، فهو مواطن يقظ – فى معنى أنه لا يخضع لقانون الا بعد أن يمحص مدى شرعيته، فإن اقتنع بجوره (بعدم شرعيته) عبر عن ذلك بأعمال واعية أيضاً (بلا عنف ولا فوضى). من هنا نرى مضمون "حق المقاومة " السلبى (عدم الطاعة) ومضمونه الإيجابى(الخروج على الحاكم وعزله) فى الإسلام.ضمانة

---

[1] لمزيد من التفصيل هذا الشأن ارجع إلى : " د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق، ص٤٠٨.

موضوعية لالتزام القائم على السلطة بهدف الشرعية فى الإسلام .

و" حق المقاومة " بمضمونيه هذين ارتفع به الإسلام من كونه " فرض كفاية " إلى منزلة " فرض العين " – أى أنه واجب يقوم عليه " أهل الحل والعقد " (كفرض كفاية) ، فإن قصروا صار " فرض عين" على الأمة بأسرها أفراداً وجماعات – أى يصبح واجباً فردياً يقع إثم تركه على الفرد، وواجباً اجتماعياً يقع إثم تركه على الأمة جمعاء وما يدلل على ذلك حوار بدأه الصحابى "حذيفة بن اليمان" عندما سأل رسول الله (ﷺ) قائلاً: "يا رسول الله أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر ، كما كان قبله؟ قال الرسول ص " نعم "، قال حذيفة " فبمن نعتصم ؟ " قال الرسول (ﷺ): "بالسيف" [1] . ولذلك قال الرسول (ﷺ) أيضاً فيمن يخرج بسيفه على الحاكم غير الشرعى : " فمن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد" [2] ، وقال أيضاً: "سيد الشهداء

[1] أخرجه أحمد مسنده، وأبو داود سننه.

[2] أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحيهم، والنسائى سننه، وأحمد فى مسنده.

حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله " [١] .

- جوهر القيم السياسية الإسلامية العليا"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " :-

هذا وتأتى قيمة " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢] " لتمثل جوهر القيم السياسية العليا في الإسلام ، فهي من ناحية تعد محور كل القيم السياسية السالفة الذكر (الشورى-العدل-مقاومة الجور..) ، و من ناحية أخرى تعد جوهر النظام السياسي الإسلامي : " الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور[٣] ". و" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " كجوهر للنظام السياسي في الإسلام يعد من الواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين تحقيقاً لغاية النظام السياسي

---

[١] أخرجه الحاكم فى المستدرك.

[٢] ويعني "الأمر بالمعروف " كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الإسلام، و "المنكر"هو كل فعل أو قول لا ينبغي فعله أو قوله طبقاً لما رسمه الإسلام، ومن ثم فإذا قامت الحكومة في الدولة الإسلامية علي"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"فقد أقامت كل ما أمر به الإسلام، ونهت عن كل ما يخالف الإسلام، وتبعاً لذلك فهي حكومة شرعية.لمزيد من التفصيل في هذا الشأن:ارجع إلى : د.العوا ،مرجع سابق،ص١٦٤،ص١٦٥.وكذلك:أحمد عز الدين البيانوني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،دار السلام ببيروت،١٩٨٥،ص٧.

[٣] سورة الحج، الآية٤١ .

في الإسلام [1] . فمن ناحية : يعد " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " واجبا على الحاكم في مواجهة المحكومين كما فى الآية السابقة: " الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور " [2] . وعليه تأتي وظيفة " الحِسبة " التي يقوم عليها الحاكم ، والتي قال" ابن خلدون " بشأنها : " أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له ، فيتعين فرض عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك ، ويبحث عن المنكرات، ويعزر، ويؤدب علي قدرها،ويحمل الناس على المصالح العامة " [3] . ومن ناحية أخرى: فإن " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " واجب علي المحكومين فى مواجهة الحاكم ، فكما أنه يجب علي المحكومين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم لتحقيق المجتمع المسلم الذى تحددت معالمه فى الكتاب والسنة : " والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون

---

(1) وهذا ما عبر عنه"Bernard Lewis" في بحثه المشار إليه سابقاً :-

" The State and Individual in Islamic Society "

بأن واجب" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" مسئولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم أو بين الدولة والفرد،مرجع سابق،ص٤.

(٢) السورة السابقة ، نفس الآية .

(٣) انظر ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٢٠١.

بالمعروف وينهون عن المنكر " [١] ، فإنه ينبغي أيضاً أن يقوم المحكومـــون بهذا الواجب تجاه الحاكم." الآمرون بالمعروف والـــناهون عـــن المـــنكر والحافظون لحدود الله " [٢] ، وذلك بواسطة آحادهم أو بواسطة جماعة منهم: " أهل الحل والعقد" هـــذا ويعتـــبر أمـــر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر من أفضـــل الأعمال وأكثرها ثواباً عند الله تعالي : "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " [٣].

من هنا فإن واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يشكل الضمانة الأساسية لالتزام القائم على السلطة بالقيم السياسية الإسلامية العليا.إن الحاكم فى الدولة الإسلامية لا يعدو أن يكون وكيلاً عن " الأمة " ومن ثم " فللأمة " حق مراقبة الحكام في كل أعمالهم،وأن تردهم إلى الصواب كلما اخطئوا أو تعزلهم كلما اعوجوا :"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون " [٤] . و فىهذا النص القرآني يقول الشيخ محمد عبده : " إن المخاطب بهذا هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من

---

(١) سورة التوبة ، الآية٧١.

(٢) نفس السورة السابقة ، الآية ١١٢.

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه والنسائي فى سننه ، وأحمد في مسنده.

(٤) سورة آل عمران ، الآية١٠٤.

النص أن هناك فريضتين : إحداهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة . وأن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل، هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل فى إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا خطأً أو انحرافاً رجعوها إلى الصواب.(ثم يضيف) إن المسلمين في الصدر الأول لاسيما زمن " أبي بكر"و"عمر"كانوا يسيرون علي هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الإبل يأمر مثل "عمر بن الخطاب" وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب " [1].هذا ويقوم بواجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بصفة أساسية(كفرض كفاية) " أهل الحل والعقد" (المختارون للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قِبل الأمة) [2]. وانطلاقاً مما سبق فإن واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" هو فرض كفاية كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء- في معني أنه فرض علي مجموع المكلفين من " الأمة " (كل فرد مسلم عاقل بالغ) ، ولكنه متي أداه البعض " أهل الحل والعقد"سقط عن الباقين شريطة أن يحصل بهذا

---

[1] انظر تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ، مرجع سابق،ج٤،من ص٤٤ إلى ص٤٦.

[2] وهنا تصبح شروط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هي نفسها شروط " أهل الحل والعقد "والتي حددها " الماوردى" كما تقدم.

الأداء المقصود من إيجابه وإلا كلفت به " الأمة ".
" فالأمة "(الإسلامية) هي التى أقامت الحكام،وهؤلاء الحكام فى حقيقة أمرهم ليسوا سوى وكلاء لها، ومن ثم كان "للأمة" مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم بل والخروج عليهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر ذلك.

*** مفهوم " الأمة " في الإسلام : -**

وهــنا يجدر التنبيه إلى بيان المقصود بمفهوم " الأمة " فـــى الإسلام . ذلك أنه مفهوم فريد ليس له ما يقابله فى الفكر السياســى الوضعى ، حيث ينطوى هذا المفهوم (الأمة) فى الإسلام على وجود كيان جماعى يرتكز فى تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة. والرسول (ﷺ) خلف من ورائـــه أمة قبل أن يخلف إماماً، فالأمة هى الأصل وهى التى تخـــتار الرئـــيس (الخلـــيفة) ، ولا ترتـــبط هـــذه " الأمة " بمؤسسات أو تنظيمات وانما هى التى تفرض تلك المؤسسات وتحـــدد أشكالها [1] . إنها " الأمة " (الإسلامية) التى كرمها الله تعالى بقوله: " كنتم خير أمة أخرجت تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" [2].

هذا ولا يعنى مفهوم "الأمة" فى الإسلام ما أراده "لوك" مـــن فلسفته بتلك الكينونة الاعتبارية التى لا وجود لها تمكيناً

---

[1] انظر:- M. Dawalibi, L Etat et Le Pouvoir en Islam, Unsco, Paris,1982,p.35

[2] سورة آل عمران، الآية ١١٠.

للــبرلمان فى مواجهة الملك، كما لا يعنى مفهوم "الأمة" فى الإسلام أيضاً ذلك المفهوم الذى جاء به"روسو" وهو "الشعب"، والــذى عرفه بأنه المجموع الحسابى لأفراد المجتمع ومن ثم يدخــل فــى تكوينه المكلف وغير المكلف. إنما يعنى مفهوم "الأمــة" فــى الإســلام : جماعة المؤمنين كافة – كل أفراد المجــتمع الإسلامى المكلفين (كل مسلم عاقل بالغ)، وهؤلاء هــم المخاطــبون فى الآية السابقة: "كنتم خير أمة أخرجت للــناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"، ثم تأتى الآية التالــية لــتدلل علــى وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجــب تنتخــبهم هــذه الأمة: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخيرويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" [1] ، وهؤلاء هم "أهــل الحــل والعقد"، والذين يصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية عند انتخابهم "من قِبل الأمة ".

وجوب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" :-

ومن الآيتين السابقتين (" كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر " ، " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ") ، يظهر تميز " الأمة الاسلامية " عن

---

[1] نفس السورة السابقة ، الآية١٠٤.

غيرها من الأمم ، فالذى يجعلها خير الأمم هو قيامها بهذا الواجب الذى اعتبرته الآية الأولى جزءاً من الايمان. ولقد جاءت آية قرآنية أخرى تدلل على كون واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" صفة من صفات المؤمنين والمؤمنات : " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" [١] ، كما أن واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" هو معيار التمييز بين المؤمنين وغيرهم : " لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون" [٢].ويقول الرسول (ﷺ) : "لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ، ولتأطرنه علي الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض" [٣] ، ويقول أيضاً(ﷺ): " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علي يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده " [٤].

ومما تقدم انعقد الإجماع (عند أهل السنة والجماعة) على أن " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" واجب.

---

[١] سورة التوبة، الآية ٧١.

[٢] سورة المائدة، الآية ٧٩.

[٣] أخرجه الترمذى في صحيحه ،وأبو داود في سننه.

[٤] أخرجه الترمذى في صحيحه ،وأبو داود والنسائى في سننهما.

(بل بلغ من أهميته أن اعتبرته " المعتزلة " من الأصول وإن كان عند غيرهم من الفروع) ، ولئن كان جمهور الفقهاء قد أوجبوا " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " ، إلا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين : أولهما : ألا يؤدى "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " إلى إثارة الفتنة . وثانيهما : عدم التجسس . ومع الأخذ في الاعتبار هذين الشرطين ، يعتبر القيام بواجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " فريضة علي كل فرد في " المجتمع الإسلامي " ، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها. وما هلكت أمة يتواصي أبنائها بالحق ويتناهون عن الباطل ، ولكم دالت دول كما جاء في القرآن (الكريم) لأن أفرادها: " كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون"[1].ومثل هذا المجتمع الذي يؤمر فيه كل فرد (حاكم أو محكوم على السواء) بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " هو مجتمع غنى بقيمه عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية، لأن أداء هذا الواجب على ذلك النحو يحول دون الطغيان[2] .

- مراتب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " :-

ولقد بين حديث لرسول الله (ﷺ) مراتب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " وأنها ثلاثة :

---

[1] سورة المائدة ، الآية ٧٩.

[2] راجع فيما تقدم : د.فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة ، مرجع سابق ، ص٣٧٧.

" من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان " [1]. فالأصل إذن في تغيير المنكر أن يكون باليد، فإن لم تكن هناك استطاعة (باليد) فباللسان ، فإن لم تكن هناك استطاعة (باللسان) فبالقلب، وغير خاف أن التغيير بالقلب ليس تغييراً للمنكر على الحقيقة ولكنه يجب علي من لا يستطيع سواه من المراتب حتى لا يكون هواه موافقاً لأفعال المخالفين لشرع الله كما تقدم.

وانطلاقاً من واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " (كجوهر لقيم الإسلام السياسية) الذي تكلف به " الأمة " ، وانطلاقاً كذلك من أن " الأمة " هى التي تقيم الحكام ومن حقها مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم ، بل والخروج عليهم وعزلهم ، فإن هناك قواعد لابد أن تسير عليها الأمة أو من ينوب عنها(أهل الحل والعقد) في هذا الصدد منها:-

١- أنه لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور " الأمة " إلا بتوليه " الأمة ".

٢- ألا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة.

---

[1] أخرجه مسلم والترمذى في صحيحيهما ، والنسائى في سننه.

٣- ضـــمان حـــق "الأمـــة" في مراقبة أولى الأمر لأنها هى صاحبة النظرفي ولايتهم وعزلهم.

٤- حـــق "الأمـــة"في مناقشة الحكام ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم علي ما تراه هي لا ما يرونه هم.

٥ - من واجبات الحكام أن يطلعوا "الأمة" على خطتهم فى الحكم وسياستهم التي سيسيرون عليها،حتى إذا صادقت الأمة علي تلك السياسة لم يعد من حق الحكام أن يحيدوا عنها.

٦- الأفراد أمام القانون سواء بسواء يطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه .

٧-حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق،فيؤخذ الحق من القوى دون أن يقصد كسره ، ويعطى للضعيف دون أن يقصد تدليله.

٨- تعويد الحاكم والمحكوم معاً على الشعور بأنهما مشتركان في الحكم ، وأن كلاً منهما له دور يؤديه.[١]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بقدر ما يعتبر واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " (جوهر القيم السياسية الإسلامية) حقاً " للأمة " في أن تطالب حكامها بالتزام

---

[١] هذه القواعد وضعها الشيخ "عبد الحميد بن باديس" الجزائري ، نقلاً عن د.العوا ، مرجع سابق ، ص٢٥١.

الشريعة ، فإنه يعتبر في نفس الوقت واجباً عليها بأن تتمسك به ، فهو ركيزة لها تطلب التمسك به والاحتكام إليه.فبدون الاحتكام إليه والتمسك به لن تكون هناك حرية أو مساواة أو شورى أو استخدام لحق المقاومة.

وجملة القول بشأن " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " : أنه يعد الأصل الجامع لكل القيم الإسلامية العليا ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعد الضمانة الموضوعية لعدم تعسف القائم على السلطة وخروجه علي تلك القيم: " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز.الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة،وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور"[1].

- ثانياً : الحريات العامة وحقوق الإنسان في الإسلام:-

وإذ تناولنا الأهداف العليا والقيم الأساسية التي يلتزمها القائم علي سلطة الدولة (الإسلامية) حتى يعتبر شرعياً نعرض هنا للحقوق والحريات التي خولها الإسلام للأفراد في مواجهة السلطة، لكى تكون ضمانة موضوعية لعدم تعسف

---

[1] سورة الحج ، الآيتان : ٤١،٤٠.

القائم على السلطة بتلك الحقوق والحريات ولعدم خروجه عن الشرعية(الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع المسلم).

وبداية نقرر أن الإنسان – فيما قبل ظهور الإسلام– لم يحظ بحقوق وحريات حقيقية تجاه السلطة السياسية ، ولقد ظل الحال على ما هو عليه حتى جاء الإسلام وقرر أن للإنسان حقوقاً وحريات لم تعرفها الفلسفات السياسية والنظم السياسية من قبله ، إلى جانب تقديمه ضمانة موضوعية لحماية تلك الحقوق والحريات والمتمثلة أساساً في واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كما تقدم.وهنا لكي نلقى الضوء على موقف الإسلام من الحقوق والحريات الإنسانية نبين أصالته وسبقه في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ أكثر من أربعة عشر قرناً ، ونبين كذلك أن الإسلام لم يكن – في حقيقته وروحه وهدفه – إلا إعلاناً إلهياً لتلك الحقوق والحريات (في صورة أدق وأعمق) ، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان.

وهنا قبل أن نعرض لتلك الحريات والحقوق في الإسلام نوضح ما يلي [١] :-

أولاً : أن الإسلام يهدف أساساً إلى تحرير الإنسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة له: "ولقد كرمنا بنى آدم

---

[١] انظر :د. زكريا البرى، حقوق الإنسان في الإسلام، ١٩٨١، من ص٧ إلي ص١٠.

وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " [1] ، ومن مظاهر هذا التكريم : " وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل في الأرض خليفة " [2] ، "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم " [3] .

ثانياً : أن الإسلام كشريعة سماوية جاءت لهداية البشرية، وإخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد إلي نور العلم والعدل والسماحة والحرية ، ومن ثم لا يؤخذ الإسلام ولا تعرف أحكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، فهذا لا يلصق بالإسلام، وإنما تتخذ الأحكام من المنابع الأصلية : الكتاب والسنة ، وإلى جانبها التطبيق السليم الذي لقيته أو تلقاه هذه المنابع الأصلية في مختلف العصـــور من صدر الإســـلام إلى الآن.

ثالثاً : أن هذه الحقوق والحريات ليست فقط "حقوقاً للإنسان" من حقه أن يطلبها ويسعى فى سبيلها ، ويتمسك بالحصول

---

[1] سورة الإسراء ، الآية٧٠.
[2] سورة البقرة ، الآية٣٠.
[3] السورة السابقة ، الآية٣٤.

عليها ، وإنما هي في الإسلام "ضرورات واجبة " لهذا الإنسان ، فلا سبيل لحياته بدونها . إنها تعادل حياته كإنسان والحفاظ عليها ليس فقط مجرد حق بل هو واجب يأثم كل من يفرط فيه .

وتتمثل حقوق الإنسان التي كفلها الإسـلام له في مواجهة السـلطة في حقين رئيسيين هما : الحرية والمسـاواة ، وفيما يلي نعرض لكل منهما :-

أولاً – حق الحرية [1] : -

وهو حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة إلي غـيره مـن الحقوق . إن الإسلام يري في الحرية الشيء الذي يحقق معني " الحياة " للإنسان ، ففيها حياته الحقيقية وبفقدهـا يمـوت حتى لو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كـالدواب والأنعام . وهذا ما عبر عنه "عمر بن الخطـاب" (ﷺ) منذ أكثـر من أربعـة عشـر قـرناً من الزمان بقوله : "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً " [2] .

---

[1] راجع بشأن الحرية في الإسلام بصفة عامة : د. محمد غزوي ، الحريات العامة في الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة ، ص٢١. وكذلك : د.فتحي عبد الكريم ، المرجع السابق ، ص ٣٢٣.

[2] انظر : محمد يوسف الكاندهلوى ، حياة الصحابة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥، ج٢ ، ص ١٠٢.

*** "الحرية الشخصية" :-**

وتأتى " الحرية الشخصية " كأول مظهر من مظاهر الحرية ، وتعنى أن يكون الشخص قادراً علي التصرف في شئون نفسه ، و كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أي حق من حقوقه ، على ألا يكون في تصرفاته عدوان علي غيره [١] ، وكما قال الرسول(ﷺ) : "كل المسلم علي المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه " [٢]. هذا ولا تتحقق " الحرية الشخصية " إلا بتحقق حريات عدة هي : "الحرية الدينية " ، و" الحرية الفكرية " ، و " الحرية المدنية " ، و " الحرية السياسية " - بمعنى أنه عندما يأمن الفرد على هذه الحريات يكون ذلك تأميناً لحريته الشخصية. وفيما يلى عرض موجز عن تلك الحريات والتي على رأسها "الحرية السياسية " :-

*** " الحرية الدينية " :-**

وهي الحرية التي بمقتضاها يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا إكراه خارجي. ذلك أن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - لا يكون بالإكراه وإنما بالبيان والبرهان : " لا إكراه في

---

[١] انظر : عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ،طبعة القاهرة ،١٩٣١ ، ص٣٠.

[٢] أخرجه الترمذي في صحيحه.

الدين ، قد تبين الرشد من الغي " [1] ، وهكذا ينفى الإسلام الإكراه نفياً قاطعاً ، ويبين القرآن أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الإيمان ، بل بنى الله تعالى الأمر على الرضا والاختيار، واستنكر هذا القهر: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " [2] ، " قال يا قوم أرءيتم إن كنت علي بينة من ربى وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون " [3] . كما حدد القرآن مجال الرسالة المحمدية حيث لا تتجاوز التبليغ إلى القهر : " وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " [4] ، " فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر "[5] ، " نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار " [6] ، "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ، فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين "، [7] "ما

---

[1] سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

[2] سورة يونس ،الآية ٩٩.

[3] سورة هود ،الآية ٢٨.

[4] سور الكهف ، الآية ٢٩ .

[5] سورة الغاشية ، الآيتان ٢١ ، ٢٢ .

[6] سورة ق ، الآية ٤٥.

[7] سورة المائدة ، الآية ٩٢.

على الرسول إلا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون "[1] ، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب "[2].

- "حرية العبادة " :-

هذا وينبنى على حرية العقيدة إطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها والعمل بشريعتها: "لكم دينكم ولى دين"[3] .

ولقد وصل الأمر بصدد حماية "حرية العبادة " في مجال التطبيق في الإسلام إلى أن "عمر بن الخطاب " (أمير المؤمنين) عندما حضر إلى " إيلياء " لعقد الصلح مع أهلها نظر وراء جيشه إلي بناء قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ما هذا ؟ قالوا :هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، وألقاه بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا إلا قليلاً حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود . ولقد جاء أمان "عمر بن الخطاب " لأهل " إيلياء" : " هذا ما أعطى عبد الله "عمر" أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان ، أعطاهم أمناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم

---

(١) نفس السورة السابقة ، الآية ٩٩.

(٢) سورة الرعد ، الآية٤٠.وراجع فيما تقدم بصدد "الحرية الدينية" : د. زكريا البرى ، المرجع السابق ، من ص ١٢ إلى ص ٢٤.

(٣) سورة الكافرون ، الآية ٦.

وصلبانهم...أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم ، ولا يكرهون علي دينهم ، ولا يضار أحد منهم..." . وحينما دخل الفاروق "عمر" كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة إلي خارجها ، وأدى الصلاة الواجبة ، ولما سئل ذلك قال : " إنى خشيت إذا ما صليت في الكنيسة أن يقول المسلمون هنا صلى "عمر" ، ثم يتخذوه مسجداً " ، ولا يزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الإسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة[1].

- " الحرية الفكرية " [2] :-

يقول تعالى :" ولقد كرمنا بنى آدم... وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " [3] ، والتفضيل هنا إنما كان "بالعقل " (مناط الفكرة) ، الذي هو أساس التكليف ، وهو ما يميز الإنسان عما عداه من الكائنات الأخرى ، ولذلك فالإنسان مطالب بالتفكير في الكون : " قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثني وفرادى ثم تتفكروا " [4] ، " أفلم يسيروا في

---

[1] لمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر : د.زكريا البري ، المرجع السابق، من ص٢٥ إلى ص ٣٣ .

[2] راجع بصدد الحرية الفكرية : المرجع السابق ، من ص٣٣ إلى ص٤٦.

[3] سورة الإسراء ، الآية ٧٠.

[4] سورة سبأ ، الآية٤٦.

الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى في الصدور" [١] ، " قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق " [٢] ، "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون " [٣].

هذا وينهى القرآن عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب علي من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة الأنعام : " ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً " [٤] ، " وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آبائنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون " [٥] ، " ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " [٦] . وهنا يقول الشيخ " محمد عبده " : " إن التقليد

---

[١] سورة الحج ، الآية٤٦.
[٢] سورة الأنعام ، الآية١١.
[٣] سورة العنكبوت ، الآية٤٣.
[٤] سورة الإسراء ، الآية٣٦.
[٥] سورة الزخرف ، الآية٢٣.
[٦] سورة الأعراف ، الآية١٧٩.

بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين. وإن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه... فمن ربى على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحاً بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان . بل إن القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه أنه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته " [١] .

وانطلاقاً من هذا البحث الحر في جانب العقيدة ، وهى أساس الدين ، فإن الشريعة وهي الجانب العملي منه تتطلب الاجتهاد والتفكير. فإذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب وإن أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد.وهنا يقول الرسول(ﷺ) : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " [٢] .

ولقد كانت هذه " الحرية الفكرية " (التي دعا إليها الإسلام) أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، وتعددها ، وفي إطارها يقول الإمام "مالك" : " أنا أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق

---

[١] انظر : محمد عبده ، الإسلام والنصرانية ، مرجع سابق ،ص ١١٣.

[٢] أخرجه البخارى ومسلم والترمذى في صحيحهم ، والنسائى وابن ماجه في سننهما .

فاتركوه " ، وقال أيضاً : " كل قول يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام " – مشيراً إلى قبر الرسول (ﷺ) ، و فى هذا الصدد يقول الإمام " الشافعي " : " رأيي يحتمل الصواب ورأى غيري يحتمل الخطأ " . ويقول الإمام " أحمد بن حنبل " هذا الصدد أيضاً :" لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعى ، خذ من حيث أخذوا " .ويقول الإمام " أبو حنيفة " : " إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب – وهم من التابعين – فلي أن اجتهد كما اجتهدوا " ، أو " فهم رجال ونحن رجال " . وهكذا لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا رأيه الحق الذي لا يأتيه الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواب يحتمل الخطأ ، ومذهب من خالفه يحتمل الصواب[١].

وهنا تأتي قضية " الاجتهاد " ونعنى " بالاجتهاد " بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الإسلامى (كما تقدم) ، وهو ثابت لكل من منحه الله سبحانه أهلية النظر والبحث. بل إنه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب إلي الجماعة ، وتأثم " الأمة " كلها إذا قصرت في القيام به ، ولم تقم بإعداد القادرين عليه. وهو اليوم أيسر من الأزمنة الماضية لتوفر

---

[١] انظر د.زكريا البرى ، المرجع السابق ، ص ٤٢.

مواد البحث ، إلى جانب ما وصل إليه العقل البشري اليوم من تقدم . ولكن لا يعنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة كحرية فكرية أن يتصدى له من لم يتأهل له ، وليس في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وإنما هو الحماية لها . فالمقام هنا مقام تخصص وأهلية [1] .

وبصدد " العقل " و "الشرع " و " النقل " : فإن " العقل " و " الشرع " في ميدان النظر والبحث والتفكير كل منهما مكمل للآخر ، وعلى حد قول "الغزالي" : " الشرع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل وهما..متحدان. ولكون الشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : " صم بكم عمي فهم لا يعقلون " [2] ، ولكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : " فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم " [3] فسمى العقل ديناً، ولكونهما متحدين قال تعالى: "نور على نور" ، [4] " أى نور العقل ونور الشرع" [5]. هذا مع التأكيد هنا على أن العقل وحده قاصر على أدراك الحقيقة. وبصدد "العقل" و " النقل "

---

[1] لمزيد من التفصيل هذا الشأن : انظر : د. عبد المنعم النمر ، الاجتهاد ، مرجع سابق، من ص ٦٣ إلي ص ٧٢.

[2] سورة البقرة ، الآية١٧١.

[3] سورة الروم، الآية ٣٠.

[4] سورة النور، الآية ٣٥.

[5] نقلاً عن د. زكريا البرى، المرجع السابق، ص ٤٤، ص ٤٥.

يقول الشيخ محمد عبده : " اتفق علماء الإسلام إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل عن السابقين، أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله فى علمه ، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتعين معناه مع ما أثبته العقل" (١).

" الحرية المدنية " :- (٢)

ويراد بها أن يكون للإنسان حرية التصرف فى أموره الشخصية والمالية، ويقابلها " الرق " أو " العبودية " التى يفقد فيها الإنسان هذه الحرية، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات، بل تجعله مملوكاً لغيره. وقد أرسى الإسلام دعائم هذه الحرية، وجعل لكل فرد فيها سيادة ذاتية، يملك ويرث ويبيع ويكفل ويهب ويقف ويوصى ويتصدق ويتزوج.... إلخ، ويتصرف بكل التصرفات التى تحقق مصلحته الفردية والمصلحة الجماعية، وإذا كان قد حجر فى بعض التصرفات المالية على السفيه ، وذى الغفلة ، فإن الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته.

---

(١) انظر : محمد عبده ، الإسلام والنصرانية ، مرجع سابق ، ص٥٢.

(٢) راجع إجمالاً بصدد "الحرية المدنية": د. زكريا البرى، المرجع السابق، من ص ٤٦ إلى ص ٥٦ .

"الإسلام" و "الرق":-

وبشأن موضوع "الرق" فإن " الإسلام " لم يأت بشرع الاسترقاق بل جاء بشريعة "الحرية" فلا توجد آية واحدة في القرآن تبيح الاسترقاق ، وكذلك السنة، فلقد جاءت آيات القرآن المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء ، وتحض على إعتاقهم جاعلة هذا التحرير من أعظم الطاعات الدينية، كما جعلته كفارة لما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية. بل أوجبته على الدولة الاسلامية، وجعلته عملاً من أعمالها (ليس فقط فى المجال الداخلى، بل وفى المجال الدولى وخاصة بصدد مسألة " أسرى الحرب ") ، ومصرفاً من مصارف أموالها، وتفصيل ذلك كما يلى :-

أولاً: لم يكتف الإسلام بالدعوة إلى تحرير الأرقاء ، بل راح يضع خطة لإنهاء الرق - الذى كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى العالم بأسره قبل ظهوره - تدريجياً من غير هزة اقتصادية أو اجتماعية، وذلك فى مواضع كثيرة منها : " وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا" [1] ، فهنا يأتى تحرير "الرق" كفارة

---

[1] سورة النساء، الآية ٩٢

للقتل الخطأ. كما جعل "الإسلام" تحرير "الرق" كفارة فى " الظهار": "والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا" [1] ، وجعله كفارة للحنث فى اليمين: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة " [2]. وليس هذا فحسب بل راح الإسلام فى مرحلة متقدمة يدعوا إلى تحرير العبيد وجعله طاعة لله: "فلا اقتحم العقبة. وما أدراك ما العقبة فك رقبة. أو إطعام فى يوم ذى مسغبة" [3] ، " ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله... وفى الرقاب" [4] هذا الى جانب تحرير العبيد "بالمكاتبة"، وتعنى "المكاتبة" أنه فى حالة إبداء الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابل مالى كان على مالكه الاستجابة لهذا: "والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً [5] " ، ثم إن القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق لقول الرسول (ﷺ): "ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر" [6] ، وكذلك العلاقة الزوجية ، فإذا ملك الزوج زوجته سارت حرة،

---

(1) سورة المجادلة، الآية ٣. هذا ويعنى "الظهار": تحريم الرجل زوجته على نفسه، ثم رغبته فى العودة إليها، ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول بصدده كدليل على محاربة الإسلام للعبودية.

(2) سورة المائدة، الاية ١٨٩.

(3) سورة البلد، من الآية "١١" إلى الآية "١٤".

(4) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(5) سورة النور، الآية ٣٣.

(6) اخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، واحمد فى مسنده.

وإذا ملكت الزوجة زوجها سار حراً. وهكذا تتعدد أسباب تحرير الرق بصورة واضحة فى الإسلام.

ثانياً : وبالإضافة لكل ما تقدم فإن الإسلام قد جعل تحرير الرق من أعمال الدولة ومصرفاً من مصارفها: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين.. وفى الرقاب" ، [1] وهكذا وضع " الإسلام " خطة تدريجية لإنهاء "الرق". ولقد أغلق "الإسلام " كل مصادر وروافد "الرق" ، ولم يبق منها سوى أسرى الحرب المشروعة..، بل وحتى أرقاء هذه الحرب وأسراها شرع لهم الفداء بمقابل مالى أو شخصى سبيلاً لحريتهم أو مناً دون مقابل وهو ما يسمى اليوم "بتبادل الأسرى": "فإمامناً بعد، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها" [2] كما راح "الإسلام" يوسع المصاب التى تؤدى إلى تجفيف نهر الرقيق بالعتق والتحرير على نحو ما تقدم حتى جف عملاً.

"الحرية السياسية ":-

وتأتى " الحرية السياسية " على رأس تلك الحريات التى بتحققها تتحقق " الحرية الشخصية "، وتعنى " الحرية السياسية " : حق كل إنسان فى ولاية الوظائف العامة ما دام

---

[1] سورة التوبة، الآية ٦٠.
[2] سورة محمد، الآية ٤.

أهلاً لها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حقه فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمه. [١] ومن ثم فلكل إنسان ذى أهلية الحق فى الاشتراك فى توجيه سياسة الدولة فى الداخل وفى الخارج، وفى إدارتها، ومراقبة الحكام. وبصدد الشق الأول من "الحرية السياسية ": " حق الفرد فى تولى الوظائف العامة ما دام الفرد أهلا لها " : فإن هذا الحق يكون للجميع بحسب الأهلية والكفاءة بما فى ذلك رئاسة الدولة، فليس هناك قيد على المسلم فى أن يشارك فى رسم سياسات بلده العامة فى الداخل وفى الخارج إلا قيد الأهلية والكفاءة .

أما عن الشق الثانى من " الحرية السياسية ": " حق كل إنسان فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه ": وهو ما يعبر عنه "بحرية الرأى " ، فهو حق قد كفله الإسلام للفرد، ونهى عن مصادرته، لأن حرية الرأى هى الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام وتوصيلها للناس. ولقد كان الرسول (ﷺ) يدعو الناس إلى المجاهرة بآرائهم: " لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجنبوا إساءتهم" [٢] . وفى عهد "عمر بن الخطاب" رفضت أمرأة مسلمة رأى "عمر"، حيث رأى أن الناس يتغالون فى

---

[١] انظر: محمد الغزالى، حقوق الإنسان، دار الكتب الإسلامية بالقاهرة، ص ٥٩.
[٢] أخرجه الترمذ فى صحيحه.

مهور النساء فنهى "عمر" عن ذلك، فحاجته المرأة قائلة: "يا أمير المؤمنين نهيت الناس أن يزيدوا فى مهر النساء على أربعمائة درهم ؟ قال: نعم . فقالت : أما سمعت ما أنزل الله فى القرآن ؟ قال: وأى ذلك ؟ فقالت: أما سمعت الله يقول: "وآتيتم إحداهن قنطاراً " فقال: اللهم ؟ كل الناس أفقه من عمر. فرجع عن رأيه . [١] . وهذه الحرية فى الرأى التى كفلها الإسلام يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة. كما أن الجهر بالرأى واجب وليس مجرد حق أو رخصة انطلاقاً من واجب " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". ذلك الواجب الأعم والأشمل لكل ما يتصور من أمور تتعلق بالشئون العامة للدولة فى الاسلام. [٢]

من هنا فالفرد مطالب بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة فضلاً عن مراقبته للحاكم، فالحاكم – كما تقدم – وكيل عن " الأمة " ، وتلك الوكالة تقتضي أن يعمل الحاكم بإرادة " الأمة " وبرغبتهاو توجيهها ورأيها ، لا برغبته وإرادته هو، وهنا يقول الشيخ "محمد عبده ": " الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحى ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام، ويرتفع به إلى منزلة خاصة،

---

[١] انظر: ابن كثير فى التفسير، سورة النساء، الاية ٢٠.
[٢] راجع: د. العوا، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

بل هو وسائر طلاب العلم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم. ثم هو مطاع مادام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه. " فالأمة " هى التى تنصبه وهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم" [١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن " الإسلام " حينما أقر " بحرية الرأى " لم يطلق تلك الحرية بلا ضوابط أو قيود وإلا كانت الفوضى بعينها. لقد وضع " الإسلام " على "حرية الرأى" ضوابط تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين ونشر الأهواء والبدع بينهم ، ومنع تناول الناس بفحش القول والخوض فى أعراضهم وإذاعة أسرارهم.

أما عن الضوابط : فأولها : التزام الأدب والاحترام فى المناقشة و فى إبداء الرأى : " فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى" [٢] ، " خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن

---

[١] انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، من ص ٥٨ إلى ص ٦١.

[٢] سورة طه، الآية ٤٤.

الجاهلين" [1] ، " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن" [2] ، "وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً" [3]. **وثانيها** : البعد عن المراء والمجادلة لما يؤديان إليه من العداوة والبغضاء: " من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت فى ربض الجنة" [4] ، "ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجهل". [5]

أما عن **القيود** : **فأولها:** أنه لا يجوز أن تؤدى "حرية الرأى " إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين ، فلقد أخرج "عثمان بن عفان" أمير المؤمنين " أبا ذر" إلى " الربذة " خشية أن تؤدى آراؤه التى يجهر بها إلى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم ، وقد أطاعه " أبو ذر" فى الخروج ، ولم ينكر عليه ، بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية : " لو صلبني " عثمان " على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت " [6] . **وثانيها:** أنه لا يجوز أن تؤدى " حرية الرأي " إلى نشر الإلحاد أو الأهواء أو البدع

---

[1] سورة الأعراف، الآية ١٩٩.

[2] سورة النحل، الآية ١٢٥.

[3] سورة الفرقان، الآية ٦٣.

[4] أخرجه الترمذى فى صحيحه ، وابن ماجه فى سننه.

[5] أخرجه أيضاً الترمذى فى صحيحه . وابر ماجه فى سننه

[6] انظر : خالد محمد خالد ، رجال حول الرسول . دار الكتاب العربي بيروت ،١٩٧٣ ،ص٩٢.

بين المسلمين : " إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خير أم من يأتي آمناً يوم القيامة ، اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير " [١] ، ولذلك حارب "عليّ" أمير المؤمنين الزنادقة وشدد عليهم لنشرهم الضلال والبدع . **وثالثها** : أنه لا يجوز أن تؤدى "حرية الرأي" إلى تناول الناس بفحش القول أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه : " لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم "[٢] ، "إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة " [٣] ، "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون " [٤] ، فشرع بذلك حد القذف لمن يخوض في أعراض الناس [٥] .

وهكذا فإن " الإسلام " رغم مطالبته الفرد بإبداء رأيه في سير الأمور العامة ، إلا أنه لم يترك هذا الأمر دون ضوابط أو قيود . هذا وحرية التعبير عن الرأي من جانب

---

[١] سورة فصلت ، الآية ٤٠.

[٢] سورة النساء ، الآية ١٤٨.

[٣] سورة النور ، الآية١٩.

[٤] نفس السورة السابقة ، الآية٤.

[٥] راجع فيما تقدم بصدد تلك الضوابط والقيود على "حرية الرأي" :د.فتحى عبد الكريم ، المرجع السابق ، ص٣٣٦ ،ص ٣٣٧.

أفراد المجتمع بصدد سير الأمور العامة لها تقديران متباينان : هناك رأي عام لأولى الحل والعقد وأهل الرأي من العلماء في " الأمة " ، وهو ما يعرف في أصول التشريع " بالإجماع " . وهذا النوع يرجع في التشريع فيما لا نص فيه في الكتاب والسنة وهو حجة في الأحكام الشرعية ، ومصدر من مصادر الأدلة الإسلامية . وهناك رأي عام التعبير عنه يكون من حق كل فرد مهما اختلفت سعة معرفته : " لا ينبغى لامرئ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به ، فإنه لن يقدم ذلك من أجله ولن يحرمه رزقاً هو له "[1] .

وكلا الرأيين : الرأي العام لأولى الحل والعقد ، والرأي العام الذى هو حق لكل فرد ، يستندان إلى "الشورى" – تلك الفريضة الواجبة على الحاكم والمحكوم على السواء كما تقدم – "فللحاكم" حق طلب المشورة من "الأمة" ، و"الأمة"من حقها أن تدلى بالمشورة ولو لم يطلب منها ذلك. وكل هذا يصب في أصل عام هو : " واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ".

ويسمى الرأي العام " لأولى الحل والعقد " في اصطلاح علماء أصول الفقه : " اتفاق أهل الحل والعقد علي

---

[1] أخرجه البيهقي في الشعب.وراجع فيما تقدم : د.محمد طه بدوى ،مشروع دستور إسلامي ، مرجع سابق ، ص١٣٣

أمــر مــن الأمور الشرعية أو العقلية أو العرفية "[١]، وهذا الاتفاق - الرأي – من " أهل الحل والعقد " وأهل الرأي من علماء الأمة يعرف في أصول التشريع كما تقدم " بالإجماع ". الأمــر الــذي يوجــب اتباعه ، ومن ثم وجب على " الأمة " إظهاره والأخذ به ، والجرى على سننه لقول الرسول (ﷺ) : " إن الله تعــالى لا يجمــع أمتــي على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة . من شذ ، شذ في النار "[٢] ، " إن الله تعالى أجاركم من ثلاث خلال : ألا يدعوا عليكم نبيكم ،فتهلكوا جميعاً ، وألا يظهــر أهــل الــباطل علــى أهل الحق ، وألا تجتمعوا على ضلالة "[٣].

وأصحاب هذا الرأي العام مكلفون بمقاومة المنكر ، فعليهم أن يأخذوا علي يد الظالم ، فيحولوا بينه وبين الاستمرار في ظلمه ، كما أن القيام بهذا الواجب هو الوقاية المنيعة التي تنجيهم من المحن التي ينزلها الله بالظامين ،وإلا يقوموا بهذا الواجب عمهم العذاب : " واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب "[٤] " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن

---

[١] انظر :محمد عبد الرؤوف بهنسي،الرأي العام في الإسلام ، مؤسسة الخليج العربى بالقاهرة ، ١٩٨٧ ،ص ٤٦.

[٢] أخرجه الترمذي في صحيحه.

[٣] أخرجه أبو داود فى سننه.

[٤] سورة الأنفال ، الآية٢٥.

يعمهم الله بعقاب من عنده " [1] ، " إن الله لا يعذب العَامَّةَ بعمل الخاصة حتى تكون العامة تستطيع أن تُغَيِّرَ على الخاصة ، فإذا لم تغير العامة على الخاصة عذب الله العامة والخاصة " [2] ، " مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة ،فأصاب بعضهم أعلاها ، وأصاب بعضهم أسفلها ،فكان الذين أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ، ولم نؤذ من فوقنا. فإن تركوا وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا علي أيديهم نجوا ، ونجوا جميعاً " [3] .

وهكذا يأتي هلاك العامة بذنوب الخاصة و استحقاقهم الهلاك لعدم مقاومتهم المنكر ، وتبعاً لذلك فلابد للمسلم أن يسعى للدفاع عن الحق مهما تكن قوة المخالفين ومكانتهم : "والله لا يستحي من الحق " [4] ، وقد قال الرسول (ﷺ) في هذا الصدد : " لا يحقرن أحدكم نفسه ، أن يرى أمراً لله تعالى عليه فيه مقال ، فلا يقول فيه ، فيلقي الله وقد أضاع ذلك فيقول الله :ما منعك أن تقول فيه ؟ فيقول : يارب خشية الناس ، فيقول : فإياى كنت أحق أن تخشى " [5] ، " لا يمنعن

---

[1] أخرجه أحمد في مسنده ، والترمذي في صحيحه ، وأبو داود في سننه.

[2] أخرجه أحمد في مسنده.

[3] أخرجه البخاري والترمذي في صحيحيهما ، وأحمد في مسنده .

[4] سورة الأحزاب ، الآية٥٣.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه ، وأحمد في مسنده.

رجلا مهابة الناس أن يتكلم بالحق إذا علمه ، ألا إن أفضل الجـــهاد كلمة حق عند ســـلطان جائر " [١] ، " لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين علي الحق ولا يضرهم من خذلهم ، حتى يأتى أمر الله وهم كذلك " [٢].

وهكذا حرر " الإسلام" الإنسان من القيود والأغلال ومنحه قمة الحريات – الحرية السياسية – بشقيها :حقه في تولى الوظائف العامة ، وحقه في إبداء رأيه في سير الأمور العامة لمجتمعه.بل لقد جاوز " الإسلام " بالحرية السياسية نطاق"الحق الإنساني" إلي كونها" فريضة اجتماعية " يقع إثم التقصير فيها والتفريط علي " الأمة " جمعاء. وتبعاً لذلك تأتي "المعارضة في الإسلام"كحق وواجب ، سواء كانت معارضة فردية : "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلي إمام جائر فأمره ونهاه فقتله " [٣] ، أو تتم من خلال جماعة معينة ، على نحو ما أوضحه "الماوردى " من قبل [٤].

[١] أخرجه الترمذى في صحيحه ، والنسائى في سننه ، وأحمد في مسنده.

[٢] أخرجه البخاري ومسلم والترمذي في صحيحهم ، وأحمد في مسنده.

[٣] أخرجه الحاكم في المستدرك.

[٤] انظر ص١٧٥ وما بعدها ، ولمزيد من التفصيل هنا بشأن المعارضة فى الإسلام بصفة عامة ارجع إلي : د.نيفين عبد الخالق مصطفى ، مرجع سابق.

- " حق المناصحة " [1]: -

هذا ولم يقتصر الإسلام – في تقريره" لحرية الرأي "– علي مظهر واحد منها ، بل تناولها في مظاهر وصور متعددة ، فتأتي المناصحة للحاكم كأحد مظاهر" حرية الرأي " انطلاقاً من قوله تعالى في وصفه أمة الإسلام : "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر " [2] . إنها النصيحة التى جعلها الإسلام بديلاً عن الجهاد في سبيل الله لمن لا يقدر عليه لعذر شرعي : " ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ، ما على المحسنين من سبيل ، والله غفور رحيم " [3] ، ولقد قال الرسول (ﷺ) فيما رواه " مسلم " : " الدين النصيحة " قلنا : لمن يا رسول الله ؟ قال : " لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " [4] ، وقال أيضاً (ﷺ): " ثلاث لا يغل عليهم قلب مسلم : إخلاص العمل لله ومناصحة أئمة المسلمين ، ولزوم جماعتهم.." [5] .

---

[1] راجع فى هذا الصدد : د. نادية عياد ، المرجع السابق ، ص٤٠٠ . وكذلك : انظر : د. أحمد جلال حماد ، حرية الرأى فى الميدان السياسى ، دار الوفاء بالمنصورة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠٨ .

[2] سورة العصر ، الآية٣.

[3] سورة التوبة ، الآية ٩١.

[4] أخرجه مسلم فى صحيحه.

[5] أخرجه الترمذى فى صحيحه ، وأحمد فى مسنده ، والحاكم فى المستدرك ، والدارمى في سننه.

ومن وسائل مناصحة الحكام : دفع الحكام عن الظلم بالتى هى أحسن ، وإعانتهم على ما حملوا القيام به من مهام منصبهم ومعاونتهم بالحق وتنبيههم وتذكيرهم وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين ، وألا يغروا بالثناء الكاذب عليهم . علي أن النصيحة إذا كانت واجبة للولاة فإنه ينبغي أن تكون مصحوبة باللطف واللين ، فليس المقصود منها التشهير أو التوبيخ ، وكما قال "ابن عباس " (فيما رواه أحمد في مسنده) عندما سئل عن أمر السلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر : " إن كنت فاعلاً ولا بد ففيما بينك وبينه ".هذا وتعد النصيحة واجبة على قدر الاستطاعة ، فإذا علم الناصح أنه يُقبل نصحه ويطاع أمره وأمن علي نفسه المكروه وجب عليه القيام بها ، فإن خشى فهو فى سعة : " من أراد أن ينصح السلطان بأمر فلا يبد له علانية ولكن ليأخذ بيده ليخلوا به فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذى عليه " [1] . كذلك من واجبات النصيحة للولاة احترامهم وتوقيرهم وعدم إتيان ما يكون فيه استذلال أو احتقار أو إهانة لهم : " من فارق الجماعة ، واستذل الإمارة لقى الله عز وجل ولا وجه له عنده " [2].

---

(1) اخرجه احمد فى مسنده.

(2) أخرجه أيضاً أحمد فى مسنده.

كذلك ومن واجبات النصيحة " للحاكم " مناصرته ومعاضدته فى أمور الدين ، وجهاد العدو : " وتعاونوا على البر والتقوى " [1] ، ولا شئ أفضل من معاونة " الإمام " على إقامة الدين ونصرته.على أن مناصرة "الحاكم" يجب ألا تنبع من منطلق عصبية ، وإنما هي نصرة للحق : " من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات ، مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية أو يدعوا إلي عصبية أو ينصر عصبية فقتل ، فقتلة جاهلية " [2] ، وهكذا فإن المناصرة بين الحاكم والمحكوم تكون في الخير دون الظلم والتعدى : "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، قالوا : يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً ؟ قال :تأخذون على يده " [3] .

- "حق المقاومة " :-

هــذا ويأتي " حق المقاومة " في هذا الإطار كضمانة فعالــة لحــرية إبداء الرأي في الإسلام ، " فالأمة الإسلامية " مطالــبة بــإبداء رأيها ومناصحة الحاكم ، فإن لم يأخذ الحاكم بــرأى الأمة (أو من يمثلها : أهل الحل والعقد) – أي إن لم

---

[1] سورة المائدة ، الآية٢.
[2] لخرجه مسلم في صحيحه.
[3] لخرجه البخاري في صحيحه.

يـــأخذ بالنصـــيحة ، يأت "حق المقاومة " هنا كواجب شرعي للأمة أو من يمثلها في مواجهة هذا الحاكم.

- ثانياً " حق المساواة " : -

هذا ويأتي" حق المساواة " إلى جانب "حق الحرية " ليشكلا معاً محور حقوق الإنسان في " الإسلام " فقد قرر " الإسلام " " المساواة " بين المؤمنين جميعاً ،بل وبين الناس جميعاً : " إنما المؤمنون إخوة " [١] ، " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم " [٢] ، " يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة " [٣] ، ويقول الرسول(ﷺ) : إن الله قد اذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم. وآدم من تراب وأكرمهم عند الله اتقاهم " [٤] ، "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربى ، ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى " [٥].

---

[١] سورة الحجرات ، الآية١٠.
[٢] نفس السورة السابقة ، الآية١٣.
[٣] سورة النساء ،الآية١.
[٤] أخرجه البخاري في صحيحه.
[٥] أخرجه أحمد في مسنده.

من هنا فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام "الإسلام" فحقوقهم الشرعية واحدة ، وواجباتهم واحدة (ومعيار التفاضل بينهم : التقوى) ، وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء ، فلا يعرف " الإسلام " مركزاً متميزاً لفرد من الخضوع لأحكام الشريعة. فعندما سرقت امرأة من الأشراف ، وسعى " أسامة بن زيد " لدى رسول الله (ﷺ) لإعفائها من حد السرقة ، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال : " إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد .وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها " (١) .

وهذا ما عبر عنه خليفة الرسول(ﷺ) أبو بكرفى خطبته بعد توليه الحكم بقوله : "والضعيف فيكم قوي عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى ، حتى آخذ الحق منه إن شاء الله " (٢).

وكذلك فجميع المسلمين متساوون في تولى الوظائف العامة إذا تساوت الشروط في المرشحين لتولي

---

(١) اخرجه مسلم فى صحيحه .

(٢) انظر السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، دار القلم ببيروت ، طبعة ١٩٨٦م ،ص٨٠.

الوظيفة العامة ، في معنى أن المساواة هنا لا تعنى أن يستوى في تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل ، القوي والضعيف، الكفء وغير الكفء ، لأن ذلك مخالفة لأمر الله : " قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلموا "[1].من هنا فالشرط الأساسي لتولى الوظيفة العامة في الإسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفة. فلقد قال الرسول (ﷺ) "لأبى ذر" عندما سأله أن يستعمله : "إنك ضعيف، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة ...إلا من أخذها بحقها " [2] .

---

[1] سورة الزمر، الآية٩

[2] أخرجه مسلم في صحيحه.وراجع فيما تقدم: د. فتحى عبد الكريم ، المرجع السابق ص٣٣٨ وما بعدها.

المبحث الرابع :-

" مقارنة بين هدف الشرعية في الإسلام وهدف الشرعية في الغرب " :-

ومن جملة ما تقدم فإن هدف الشرعية في الإسلام ينحصر نهائياً في إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين ، أو في عبارة أعم إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى تحددت في الكتاب والسنة.أما هدف الشرعية في الغرب فقد انحصر نهائياً من خلال الفلسفات السياسية الغربية الحديثة (في القرنين السابع عشر والثامن عشر) في حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد الطبيعية ، ومن ثم في إقامة مجتمع فردي النزعة.

وفيما يلى مقارنة بين هدف الشرعية في الإسلام ، وهدف الشرعية في الغرب من حيث : مضمونها ودورها وضماناتها :-

* أولاً: من حيث المضمون[1] :-

يتحدد مضمون هدف الشرعية في الإسلام-كما تقدم – في إقامة الدين ، وتدبير مصالح المحكومين. هذا وقد يثير الشق الثانى من مضمون هدف الشرعية في الإسلام (تدبير مصالح المحكومين) تساؤلاً حول مدى توافق هذا مع

---

(1) راجع في هذا الصدد: د. صلاح الدين دبوس ، الخليفة : توليته وعزله ، مرجع سابق، ص٧٣.

هدف الشرعية في الغرب ؟ ، و الواقع أن هذا التشابه ظاهري لا حقيقي كما سيأتي ، انطلاقاً من الاختلاف الجذري بين أساس هدف الشرعية في كل من الإسلام والغرب ، وهذا الاختلاف الجذري نابع من كون الإسلام رسالة سماوية وكون الغرب قائم على فلسفة وضعية.

ففي الإسلام تحدد مضمون هدف الشرعية على أساس أن إقامة الدين هو الهدف النهائي والأساسي ، وأن تدبير مصالح المحكومين على الرغم من أهميته إلا أنه هدف تابع لإقامة الدين .ذلك بينما هدف الدولة الحديثة في الغرب (هدف الشرعية هناك) تحدد مضمونه على أساس استبعاد الدين عن مقاليد الحكم : " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" [1] ، حيث لا توضع الغايات الدينية موضع الاعتبار إلا بحسب ما لها من أهمية في الحياة الاجتماعية. هذا فضلاً عن موقف الفلسفة الوضعية الغربية من الأخلاق، "فلقد جدت فلسفة القرن الثامن عشر في تقديم دعائم قوية للفصل بين القانون والأخلاق متمشية في ذلك مع نزعتها الفردية.فحيث تتسلط الجماعة على الفرد فتذيب شخصيته فيها يختلط القانون بالأخلاق ، في حين أن تحرير الفرد من نير هذا التسلط (وتقدم الحرية الفردية) يصحبه تغير في هذا الوضع. إن الفرد يبدأ حينذاك في الاحتجاج على تدخل السلطة السياسية

---

[1] إنجيل متى : الإصحاح ٢٢ ، آية٢١.

في أمور الضمير ، وهذا التدخل لا يعدو أن يكون نتيجة لفرض الدولة نفسها وصية على الأفراد . إن الأخلاق ترتبط بحياة الفرد الشخصية بل وبنواحيها التي ينطوي الفرد عليها فلا تغادر قرارة نفسه، لذلك يعتبر التشريع معتدياً على الحريات الفردية بقدر اعتدائه علي حدود نطاق الأخلاق – أي بقدر نفاذه إلى ما ينطوي عليه الفرد من أفكار ونوايا. ومن هنا وطبقاً للفلسفات الغربية فإن الفصل بين القانون والأخلاق فيه تدعيم للحرية الفردية "[1].

" وفي نفس الوقت الذي نادت فيه هذه الفلسفة الغربية بالفصل القاطع بين القانون والأخلاق أتى أصحابها بفكرة تولوها بالعناية حتى أضحت مذهباً ساد أكثر من قرن. إنه مذهب قانون الطبيعة القائل بأن ثمة قانوناً طبيعياً يفرضه العقل فوق القوانين الوضعية المتغيرة بتغير الزمان والمكان. ولقد اتخذت هذه الفكرة أساساً لتدعيم الفردية وتحرير الفرد من نير سيطرة الجماعة. ذلك بأن للفرد حقوقاً وحريات أساسية يتلقاها من الطبيعة فتلازمه بوصفه إنساناً.فلا يجوز التعدي عليها. ولكن عندما بدأ الهجوم على الخطوط الرئيسية لهذا المذهب الفردي فيما بعد فأضحت موضع جدل ، كانت فكرة قانون الطبيعة أولاها ، ثم اشتد التصدي لها حتى

[1] انظر : د.محمد طه بدوي ، القانون والدولة ، مرجع سابق ، ص٥٠.

تزحزح الإيمان بوجود قواعد عليا مثالية وأضحى لا وجود ثابتاً إلا للقواعد القانونية الوضعية " [١] . من هنا فإن الدولة الغربية الحديثة تقوم على استبعاد الدين والأخلاق ، على حين أن الإسلام يقرر أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية هو إقامة الدين ، وأن الأخلاق ركن ركين في الإسلام: " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " [٢] .

وإلي جانب ما تقدم بصدد مضمون الشرعية (في الإسلام وفي الغرب) : فإن القوى السياسية في النظم الوضعية (الغربية) هي التي حددت هذا المضمون إعمالاً لمصلحتها – أو إن شئنا – إعمالاً لمصلحة الأقوى. ذلك أن فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا جاءت كلها بهدف التمكين للطبقة البرجوازية دون غيرها من الطبقات. بينما تحدد هدف الدولة في الإسلام بصورة مسبقة علي وجود الجماعة الإسلامية حيث صبغ الإسلام هذه الجماعة بصبغته.إن إقامة المجتمع المسلم – الذي هو هدف الدولة في الإسلام – قد تحددت معالمه كلها وأركانه في الكتاب والسنة، وتلك هي" الربانية " كخاصية يتميز بها الإسلام ، فكما تقدم : إن نقطة الافتراق بين الإسلام و النظم

(١) المرجع السابق ، ص٥٠، ص٥١.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ، وأحمد في مسنده.

الوضعية أنه نظام رباني المصدر، و أن المجتمع الإسلامى هو مجتمع من تصوير شريعة إلهية ثابتة الأصول ،وهو متكيف بها محكوم بقيمها، بينما النظم الوضعية (الغربية) هي من تصوير مجتمعها يصوغها هو ويكيفها وفق ما يرتضيه القائمون على سلطة الأمر فيه.

- ثانياً : من حيث دور :"هدف الشرعية " : -[١]

ونعنى بدور "هدف الشرعية" هنا ربط السلطة السياسية في قيامها و استمرارها بذلك الهدف. و فى الإسلام يعد هدف الدولة أساس شرعية النظام القائم ، فالأصل في الإسلام أن قيام السلطة واستمرارها من حيث شرعيتها – أي من حيث التزام المحكومين بطاعتها مرهون بالتزام القائم عليهابذلك الهدف، فإذا لم يلتزم ذلك الهدف سقط حق الطاعة عن المحكومين وأصبحوا مكلفين بمقاومته بل وبإزالته . ذلك بينما يأتى دور " هدف الشرعية " في الدولة الغربية الحديثة كدور سياسي حيث يبقي ذلك الهدف إحدى الموجهات السياسية التى توجه السلطة السياسية في هذه الدولة الغربية الحديثة ، ومع ذلك قد يكون لهذا الهدف في الدولة الغربية الحديثة دور قانوني محض ، حينما يستخدم القضاء- هناك- كمعيار لمعرفة مدى مشروعية قرارات تلك السلطة السياسية.

راجع هذا الصدد : صلاح الدين دبوس ، المرجع السابق ، ص ٧٤،ص٧٥.

من هنا فإن دور " هدف الشرعية " في الدولة الغربية الحديثة يقتصر على اعتباره أحد موجهات السلطة السياسية في الداخل والخارج ، ومن ثم باعتباره عنصراً سياسياً من عناصر توجيه السلطة السياسية.ذلك بينما يمثل ذلك الهدف في الدولة الإسلامية ركناً أساسياً ، هو أهم الأركان التى تستند إليها السلطة فى الدولة.بل إن السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية تفتقد شرعيتها بمجرد تخليها عن ذلك الهدف.من هنا أيضاً وكما يقول الفقه الإسلامي إن التزام هدف الشرعية الإسلامية شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للسلطة السياسية ، فذلك الهدف هو شرط لقيام السلطة في الدولة الإسلامية (شرط ابتداء) ، وهو كذلك شرط دوام استحقاق السلطة فى الدولة الإسلامية وصف الشرعية (شرط بقاء) ، فإذا خرج القائم على السلطة علي مقتضى ذلك الشرط (إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين) انقضت ولايته ، وسقط عنه حق الطاعة من جانب المحكومين وصار حاكماً جائراً وجب علي المحكومين مقاومته.

كذلك يعتبر الالتزام بتحقيق ذلك الهدف في الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة القائم على السلطة ، فهذا الالتزام وحده كاف في إيجاب طاعة المحكومين له. فإذا كان هدف الدولة الإسلامية هو إقامة الدين

وتحقيق مصالح المحكومين، فإن هذا لا يعنى إقامة كافة أحكام الدين ، وإنما يكفى لتحقيق وصف القائم بالسلطة في الدولة الإسلامية بأنه شرعي ، أن يلتزم بتحقيق هذا الهدف ، وذلك كحد أدنى لازم لشرعيته وإلا فهو غير شرعي ومن ثم وجب مقاومته بل وعزله إذا اقتضى الأمر كما تقدم.

- ثالــثاً : مــن حيــث ضمانات الالتزام " بهدف الشرعية " :-

وتتمثل ضمانة التزام القائم على السلطة السياسية " بهدف الشرعية "- كما تقدم- في ضمانة أساسية هي "حق المقاومة " ، و فىالدولة الغربية الحديثة (كما تقدم أيضاً) خرجت سلطة الدولة (هناك)- عملاً- على هدف شرعيتها ، وانتهى الأمر بها الى أن اصبحت تعمل لحماية حقوق وحريات قلة تحتكر الحياة السياسية بدلاً من أن تعمل لحماية حقوق وحريات جميع الأفراد.هذا فضلاً عن أن الدساتير الغربية الحديثة قد راحت تتغاضى عن "حق المقاومة" ، بل راحت تجرم من يستخدم هذا الحق في مواجهة السلطة. ومن هنا فقد تلاشت تماماً الضمانة السياسية الوحيدة لعدم خروج القائم على السلطة السياسية عن هدف الدولة في الغرب ، وأصبحت ضمانة قانونية - شكلية - محضة.ففي الولايات

المتحدة الأمريكية-على سبيل المثال - وهي دولة قائمة علي إعمال فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في غرب أوربا ، ومن ثم فهدفها هو "حماية حقوق وحريات الأفراد " : لو أن الكونجرس الأمريكي وافق على مشروع قانون بتأميم الصناعات هناك ، فإن هذا القانون يعد مشروعاً (طبقاً للدستور الأمريكي الذي لا يوجد فيه نص بعدم جواز التأميم)، ولكن هذا القانون يعتبر غير شرعي لخروجه على فلسفات المجتمع الأمريكي ،حيث يفترض أن السلطة هناك تقوم على إعمال فلسفات مجتمعها.

وفى هذا الصدد يمكن للقضاء الأمريكي أن يقول بأن هذا القانون غير شرعي (مخالف لفلسفات المجتمع الأمريكي) ، ولكنه لا يملك إبطال هذا القانون (طبقاً للدستور)، فدور القضاء ينحصر فقط في كون القانون مخالف أو غير مخالف للدستور.

كذلك فإن سلطة الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية قد خرجت-عملاً- على هدف الدولة هناك بصدد حماية حقوق وحريات الأفراد، فمازال التمييز هناك على أشده بين المسيحيين الكاثوليك والمسيحيين البروتستنت في تولى الوظائف العامة، ومازال التمييز العنصري قائماً بين السود والبيض في المساواة أمام القانون، فهناك مدارس للبيض

وأخري للسود ، وهناك شروط معينة للسود دون البيض في الانتخابات(في بعض الولايات الأمريكية) كل هذا يحدث في مجتمع ذى فلسفة ليبرالية يقوم أصلاً على عدم التمييز العنصري والمساواة بين الأفراد ، حيث لا ضمانة موضوعية لكل هذا ، بل هي ضمانة قانونية هزلية تعود في النهاية إلي مؤسسات الدولة التي تصبح خصماً وحكماً في نفس الوقت.

أما عن ضمانات عدم خروج القائم على السلطة في الإسلام على هدف الدولة ، فإنها تتمثل في ضمانة قانونية(وعقائدية) هي"مقاومة الجور" ، والتي هي حق لكل فرد في المجتمع الإسلامي. إن المسلم مكلف "بالمقاومة" في مواجهة السلطة التي تخرج على غاية الدولة الإسلامية، وهذا التكليف ليس مزاجياً بالنسبة للمسلم فيقرر القيام "بالمقاومة" من عدمه، بل هي بالنسبة له تكليف عقائدي يشكل جزءاً من إيمانه : " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " [1].هذا وقد تكون"المقاومة"سلبية أو إيجابية على نحو ما تقدم في هذا الشأن . من هنا : فإن سلطة الدولة في الإسلام إن هى خرجت على القيم الإسلامية السياسية العليا ، وعلى الأهداف الإسلامية العليا التي يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي،

سورة آل عمران ، الآية ١١٠

كانت بذلك سلطة غير شرعية، وتبعاً لذلك تأتي تلك الضمانة الموضوعية الفعالة التي قدمها الإسلام : "حق المقاومة " كواجب عقائدي للمسلم.

كذلك فإن حقوق الإنسان في الغرب تصبح بلا ضمانة موضوعية لعدم تضمين أي دستور في الغرب نصاً بتخويل هذا الحق (حق المقاومة) للأفراد في مواجهة السلطة، وبالنسبة لإعلان سنة ١٧٨٩(الفرنسي) الذي جاء تعبيراً عن فلسفات الغرب الحديثة فقد كان مجرداً – بمعنى انه اعترف للإنسان بسلطات معينة دون أن يهتم بالوسائل العملية التي تتطلبها ممارستها الفعلية ، فهي سلطات شكلية بحتة خالية من أى مضمون موضوعي ، ومن ثم فهي حريات صورية. ذلك أن الضمانة الموضوعية الوحيدة لعدم خروج القائم علي السلطة على هدف الشرعية، ومن ثم لعدم تعسفه بالحريات – هناك – والمتمثلة في فكرة " المقاومة " لم تزل في الغرب حتى الآن مجرد فكرة فلسفية محضة جاء بها "لوك"، ولئن كانت الإعلانات الثورية قد أعلنت عنها، لكنها لم ينص عليها فى أي دستور فى الغرب الحديث.

ذلك بينما الأمر علي النقيض تماماً في الإسلام الذي جعل هذا الحق واجباً قانونياً عقائدياً علي الأفراد والجماعات بل وجعل منزلة من يقوم علي هذا الواجب فيقتل مع سيد الشهداء "حمزة" كما قال الرسول(ﷺ): " سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلي إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"[١] .

---

[١] أخرجه الحاكم في المستدرك.

فصل ختامي

" تحليل مضمون مبدأ الشرعية في الإسلام مقارناً بمضمونه فى الغرب الحديث "

تمهيـــــد:

وإذ قمنا فى الفصول السابقة بالتعريف "بمبدأ الشرعية" (بصـــفة عامـــة) وبموقعـــه من الحلول التى قدمت بصدد المشـــكلة السياســـية ، وانتقلـــنا إلى التعريف به فى الإسلام، وأشـــرنا إلى ظهوره فى الغرب على يد "مونتسيكو" فى القرن الثامـــن عشـــر ، ثم انتقلنا إلى استنباط " مبدأ الشرعية " فى الإســـلام من مقدماته الأولى (الكتاب والسنة) وعرضنا لمجال تطبـــيقه فـــى الخلافـــة الراشدة لا سيما فى عهدى "أبى بكر" و "عمـــر"(كمـــا عرضنا له كذلك لدى الفرق الإسلامية) ثم عرضـــنا لهدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب، وننتقل هـــنا فى هذا الفصل الأخير من الدراسة إلى تحليل مضمون "مبدأ الشرعية فى الإسلام" بصفة مجملة مقارناً بمضمونه فى الغرب الحديث وذلك على النحو التالي:-

أولاً: مـــبدأ الشـــرعية ومبدأ المشروعية بين التصور الغربى والتصور الإسلامي.

ثانياً: مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابلـــه فـــى الغرب الحديث ، مع تقديم نموذج مقترح للنظام السياسى الإسلامي.

أولاً: مـــبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية بين التصور الغربى والتصور الإسلامي:-

ونشـــير هـــنا إلى ذلك التمييز المتقدم بين " الشرعية " وبيـــن " المشروعية " على أساس أن لفظة " الشرعية " تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة كسلطة للأمر الذى يســتوجب التكلــيف بالطاعــة، وذلــك تمييزاً لها عن لفظة " المشـــروعية " والـــتى تعنى قيام السلطة من ناحية ، وقيام الـــنظام القـــانونى من ناحية أخرى، والتزام هذه السلطة بهذا النظام القانونى فى كل ما يصدر عنها.

وتقـــع " الشرعية " بمدلولها هذا وفى جملتها فى مجال الفلسفات السياسية " الأيديولوجيات "، ومن ثم فى مجال سابق علـــى مجـــال "المشـــروعية" التى تقع بكل قضاياها فى إطار الـــنظام القانونى للدولة، وهى لذلك من شأن النظرية القانونية للدولة- أى تحليل الدولة من حيث هى نظام قانونى.[١]

- نحو تعريف تجريدى " الشرعية ":-

وقـــبل أن نعـــرض لتصـــور كل من الغرب والإسلام للشـــرعية، نـــتجه هنا إلى تقديم صيغة تجريدية للشرعية. إن

---

(١) انظر: د. محمد طه بدوى: النظام السياسى الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١٠.

الشـــرعية (كمـــا تقـــدم) تعنى فى مدلولها العام التزام النظام القـــانونى كله (للدولة) بأيدلوجيات مجتمعه ، وطالما نبحث هنا عن صيغة تجريدية "للشرعية" فسوف نستعيض عن لفظة " الأيديولوجـــية " (والـــتى هى لفظة مستحدثة)[1] بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع.

من هنا فإن " الشرعية " فى مدلولها الدقيق تعنى التزام الـــنظام القـــانونى كله للدولة بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجـــتمع. ومن ثم فإن النظام القانونى للدولة فى جملته يلتزم بأمريـــن: **أولهمـــا:** الأهـــداف العليا للمجتمع – تلك الأهداف المحـــددة ســـلفاً فى أيديولوجيات النظام، والتى يسعى النظام القـــانونى كلـــه لتطبيقها لبلوغ المجتمع الأمثل كما صور فى أيديولوجـــياته. **ثانـــيهما:** الالـــتزام بالقـــيم الأساسية للمجتمع (المحـــددة أيضاً فى الأيديولوجيات) والتى تصاغ فى مبادئ عامة سياسية والتى منها " مبدأ الشرعية ".

وتـــبعاً لذلـــك فـــإن النظام القانونى إن خرج عن تلك الأهـــداف العلـــيا والقـــيم الأساســـية لمجتمعه فقد خرج على شرعيته، ومن ثم فقد سبب وجوده.

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن لفظة "الأيديولوجية" انظر: د. سريلم العمرى، المفاهيم السياسية المعاصرة، المركز الثقافى العربى، ١٩٨٧، من ص ٦٩ إلى ص ٨٩.

وطالمـــا أن " الشـــرعية " تعـــنى التزام النظام القـــانونى كلـــه بفلســـفات مجتمعه فإن هذا يعنى أن "الشرعية " تتضمن فى باطنها " المشروعية ". ذلك أن مفهـــوم "الدولة" الحديثة قد ارتبط نهائياً بفكرة القانون، فطالما وجد النظام القانونى وجدت الدولة. إن " الدولة " مـــن حيـــث هـــذه الصـــورة الأخيرة لتطور المجتمع السياســـى تظهـــر علـــي غـــيرها من صور المجتمع السياســـى الســـابقة علـــيها بخاصية كيفية هى خاصية "السلطة المنظمة" – أى السلطة المنظمة تنظيماً قانونياً مســـبقاً فـــى كيانها العضوى والوظيفى. وهذه السلطة (المـــنظمة) حيـــنما تلـــتزم الدستور تصبح مشروعة، وحينما تلتزم الأهداف العليا والقيم الأساسية لمجتمعها تصـــبح شـــرعية. وإذا علم أن الدستور لابد وأن تأتى قواعـــده مســـتجيبة لفلسفات النظام فإن ذلك يعنى أن الشرعية تتضمن فى باطنها المشروعية كما تقدم.

وانطلاقـــاً مـــن ذلـــك التمييز بين " الشرعية " و " المشروعية "، ومن التعريف الدقيق للشرعية نتجه هـــنا لبيان التصور الغربي والتصور الإسلامي بصدد "مبدأ الشرعية" و "مبدأ المشروعية" وذلك كما يلى:-

(١) : "مـبدأ الشـرعية" و "مـبدأ المشـروعية" فى " التصور الغربى" :-

١- مبدأ الشرعية عند "مونتسكيو" [١]:-

يـرد الغربـيون المعاصرون "مبدأ الشرعية" كدعامة أساسية للدولة الحديثة – عندهم – إلى فكر الفيلسوف الفرنسى "مونتسـكيو" باعتـباره هـو الـذى نـبه إليه وللمرة الأولى (فـى ادعـائهم) فى كتابه " روح القوانين " سنة ١٧٤٨ . و "مونتسكيو" رغم أنه فيلسوف فقد جاوزت فلسفته فى قدرها معرفـته القانونـية ، فهـو فـى الأصـل قـانونى (فقد كان قاضياً) ، لكنه اتجه فى كتاباته إلى فلسفة السياسة وقـدم لهـا أكـثر ممـا قدمـه للقانون ، ومع هذا فقد تأثر " مونتسـكيو " فـى فكـرته عن " الشرعية " بفكرة القانون (وهذه نقطة هامة بصدد تصور الغرب الحديث للشرعية).

لقـد كان "مونتسكيو" شديد الكراهية للاستبداد السياسى فكـان يسـعى للكشف عن وسيلة لو اتبعت لحالت دون ذلك الاسـتبداد، فكـان من بين ما قدمه فى هذا الشأن فكرته عن الشـرعية ، فعلـى الـرغم من إبقائه فى كتابه المتقدم على المعيار العددى اليونانى القديم من حيث المبدأ، إلا أنه نبه فى

---

[١] راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٠٩. وكذلك لنفس المؤلف: النظرية السياسية، مرجع سابق، من ص ١٠٢ إلى ص ١٠٤.

ثـــناياه إلـــى معـــيار بـــدا له جديداً كضمانة لعدم التدلى إلى الاســـتبداد مـــن جانـــب القائمين على السلطة. حيث ميز بين أشكال ثلاثة للحكومات: الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء مـــنه على شؤون الحكم، والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم علـــيه طبقاً لقوانين قائمة ، ثم الاستبداد أى حكم الفرد الذى لا يلـــتزم فـــى ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما، فإرادته هى القـــانون . وانطلاقـــاً مـــن هـــذا التميـــيز بين أشكال الحكم "لمونتســـكيو" يدعـــى الغربيون أن "مونتسكيو" لم يرتكز إلى مجـــرد "المعـــيار العـــددى"، وإنمـــا إلـــى معـــيار جديد من ابتداعه ،هو التقيد بقانون قائم فى مواجهة التحكم أو الاستبداد. إنهـــا فكـــرة "الشـــرعية" التى يكون الاعتبار الأول فيها لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلي عدد القائمين عليها.[١]

و"مونتسكيو" رغم بساطة فكرته تلك فإنه بذلك يكون قد نـــبه فـــى الغرب إلى جديد لم يألفه المجتمع الغربى أو الفكر الغـــربى فالمجـــتمع الغربى من العصر الوسيط فصاعداً حتى "مونتســـكيو" كـــان يلجـــأ بشـــأن عـــدم التدلى إلى الاستبداد (مـــن جانـــب القـــائم على السلطة) إلى أفكار لا موضوعية كضمانة لحريات الناس وتقييد السلطة، فطوال العصر الوسيط كـــان الفكـــر الغـــربى يكتفى فى هذا الصدد بالقوانين الإلهية

---

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص ١٠٢.

كضامنة لوقف التدلى إلى الاستبداد إذا التزم القائم على السلطة بها. من هنا فشرعية السلطة فى الغرب آنذاك كانت مرهونة بالالتزام بالقوانين الإلهية وهى ليست مدونة، بل وليس لها مضمون محدد ، و كذلك ليس لها جزاء وضعى ، حيث لا تنتهى عملاً إلى تقديم ضمانات موضوعية للحريات.

وحينما بدأ الفكر الكنسى يضمحل فى أوائل العصر الحديث (عصر الإحياء) ، راح الإنسان الغربى يعطى ظهره للتعاليم الكنسية رافضاً لها ومتجهاً بشدة إلى الارتباط بعقله، مما جعل رجال القانون ومعهم الفلاسفة يبحثون عن بديل للقوانين الإلهية كسند لشرعية السلطة، فكانت فكرة القوانين الطبيعية، والتى يسمونها أحياناً "بقواعد الإنصاف"، حيث انتهت إلى فكرة " الحقوق الطبيعة، التى انتشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر،[1] فشرعية السلطة هنا مرهونة باحترام تلك السلطة هذه الحقوق الطبيعية، ومن ثم باحترامها للقوانين الطبيعية. وفكرة القوانين الطبيعية تلك والتى انتشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كبديل للقوانين الإلهية تأتى هى الأخرى لتكون مجرد أفكار تنقصها الموضوعية والجزاء الوضعى، فلو تساءلنا: ما هى الحقوق الطبيعية؟

---

[1] فلقد استهدفت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا (فلسفات : لوك وروسو ...) عزل الدين و(الكنيسة) عن شئون المجتمع وسياسته لحساب بناء المجتمع البرجوازى ، والسعى لتصفية اللاهوت المسيحى ، وتنقيته مما هو غير عقلانى ، كعقيدة التثليث ، والطبيعة الإلهية للمسيح ، ... والتمكين للفطرة الإنسانية من الاختيار . انظر د. محمد عمارة ، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، مرجع سابق سابق ، ص ٨ ، ص٩ .

لوجدنـــا كل فيلسوف من فلاسفة القوانين الطبيعية يتصورها كيف يشاء، ومن ثم فلا مضمون محدداً، وعملاً لا تنتهى إلى تقديـــم ضمانات موضوعية لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد كما سيأتي.

ولقد كان على الغرب أن ينتظر فى هذا الشان الفيلسوف الفرنسى "مونتسكيو "، الذى نبه فى الغرب إلى أنه على رأس ضـــمانات الحرية ضرورة وجود دستور وضعى (مكتوب) – أى قواعد تحكم ممارسة القائم على السلطة لوظائفه، فتقيده فلا يعـــتدى علـــى الحـــريات، ومـــن هنا قدم"مونتسكيو" ضمانة للحـــريات، تصور هو أنها ضمانة موضوعية، هذا إلى جانب تصـــوره لجـــزاء وضـــعى لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد تمثله فى أن السلطة قوة، وأن القوة لا تقيدها إلا قوة من طبيعتها، وعلى حد تعبيره: " أن ثمة تجربة إنسانية خالدة تقطـــع بأنـــه ما من صاحب سلطة إلا ويميل إلى العسف بها، وهـــو يســـتمر فى ذلك حتى يجد ما يوقفه، وأنه طبقاً لطبيعة الأشـــياء لا يوقـــف القوة إلا القوة". من هنا راح "مونتسكيو" يضـــع تصوره لضمانة تقيد السلطة فى تجزئتها بين عديد من هيـــئات لكـــل تقـــف كـــل هيئة منها فى وجه الأخرى. إنها فكرة [1]"الفصل بين السلطات التى جاء بها "مونتسكيو" كما تقدم

---

[1] راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص١٠٣، إلى ص ١١٦.

كجـــزاء وضعى لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد. وهكذا فإن الجديد فى أفكار "مونتسكيو" بصدد مفهوم الشرعية لـــيس هـــو فقط مجرد القول بوجوب إخضاع السلطة لدستور مســبق، وإنما هو فى التنبيه إلى الضمانات الوضعية الكفيلة بحمل القائم على السلطة على مراعاة أحكام الدستور[١].

وانطلاقاً مما تقدم فإن "مونتسكيو" يعد أول من قدم فكرة "الشـــرعية" فى الغرب، والتى تعنى عنده التزام القائمين على الســلطة بدســتور وضعى مسبق، هذا إلى جانب فكرته عن الفصـــل بين السلطات كضمانة وضعية وموضوعية معاً من ضمانات "مبدأ الشرعية " فى الغرب، و "مونتسكيو" بهذا يكون قد خرج عن فكرة "القوانين الإلهية" وفكرة "القوانين الطبيعية" التى تنقص كلاً منها الموضوعية والجزاء الوضعى كما تقدم. وعلـــى الـــرغم مـــن كل ما قدمه "مونتسكيو" بشأن تصوره لمضـــمون وضـــمانات فكرة "الشرعية" فى الغرب، فإنه من ناحـــية مضـــمون تلـــك الفكرة (عنده) قد غلب عليه الطابع القـــانونى لأنـــه رجـــل قـــانون، ومن ثم كان شديد التأثر فى تصوره لفكرة "الشرعية" كضمانة للحريات بالقانون وكان لابد – عنده – من جزاء مادى للقاعدة القانونية ، وتبعاً لذلك ربط فكـــرته عـــن الشـــرعية بفكرة الدستور الوضعى وبجزاءاته

المادية. هذا ولقد ارتبطت فكرة "الشرعية" فى الغرب بذلك التصور المونتسكى وحتى الآن فى النظم السياسية الغربية الحديثة. أما من ناحية ضمانات الشرعية عند "مونتسكيو" والتى تتمثل فى فكرة الفصل بين السلطات فهى كما سيأتى عند تناولنا لضمانات الشرعية فى الغرب قد راحت تقف فى مجال تطبيق عند كونها فكرة فلسفية محضة.

٢- مساهمات كل من: "لوك" و "روسو" فى تصوير "مبدأ الشرعية" فى الغرب الحديث:-

وإذ عرضنا للتصور "المونتسكى" لمبدأ الشرعية فى الغرب، يتبقى لنا هنا أن نشير إلى إسهامات كل من " لوك " و "روسو" فى تشكيل القاعدة الفلسفية لمبدأ الشرعية فى الغرب الحديث. لقد كان الفلاسفة والقانونيون يرون فى أوائل العصر الحديث فى فكرة "القانون الطبيعى" وقواعد الأنصاف بديلاً كافياً لفكرة القوانين الإلهية كضمانة لتقييد سلطة الدولة كما تقدم، والتى ينقصها الموضوعية والوضعية معاً. والحق أن الجديد فى أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا بصدد مفهوم الشرعية ليس بالقول بوجوب إخضاع القائم على السلطة بقانون مسبق (كما قال بذلك "مونتسكيو") ، وإنما فى التنبيه إلى تلك الضمانات الوضعية

الكفيلة بحمل القائم على السلطة على مراعاة الحقوق الطبيعية للأفـــراد لتفادى استبداده. ومن هنا تأتى الضمانات الوضعية فـــى أفكـــار فلاســـفة القرنيـــن الســـابع عشر والثامن عشر (فـــى ادعـــائهم) كـــبديل لفكـــرة القـــانون الإلهي، فقد قدم "مونتســـكيو" فكـــرة الفصـــل بين السلطات كضمانة وضعية للشـــرعية. أما "لوك" الإنجليزي فقد قدم فى هذا الصدد فكرته عن "حق الثورة " كضمانة لالتزام القائم على السلطة بمراعاة الحقـــوق الطبيعية لأعضاء الجماعة. وقدم "روسو" فكرته عن "الحكومـــة" كمجـــرد وسيط بين الشعب صاحب السيادة وبين المواطنين. تلك الفكرة التى تصور بها "روسو" أنه اهتدى إلى حـــل نهائى لمشكلة الاستبداد، على أساس أن هذه الحكومة لا يتصـــور الاســـتبداد مـــن جانبها لأنها ليست صاحبه السلطة الأصـــيلة، وإنما هى أداة فى يد الشعب صاحب السيادة الذى يســـتطيع أن يعـــزلها وقـــتما يشاء. وكما سيأتى عند تناولنا لضـــمانات الشـــرعية فى الغرب سيتبين أن "حق الثورة" عند "لوك" كضمانة وضعية للحريات ليس حقاً وضعياً لأن مصدره عقـــد افتراضى بحت، وأن ممارسته لا يتصور أن تتم إلا فى ظـــل سلطة عليا تؤمن صاحبه عليه فى مواجهة السلطة- أى فـــى ظـــل ســـلطة علـــيا كقوة فوق طرفى الصراع(الأفراد والســـلطة). وبالنســـبة لمفاهيم "روسو": عن "الإرادة العامة" و "ســـيادة الشعب" فهى ليست إلا مفاهيم فلسفية خالية من أى

مضـــمون موضوعى، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد شعارات فلســفية وإن كــان الغــرب قــد أخذ بفكرة "الإرادة العامة" "لروسو"، إلا أنه لم يأخذ بفكرة "سيادة الشعب"، حيث أخذ بها النظام السياسى السوفيتى منذ قيام الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، وبصفة خاصة طبقاً لدستور سنة ١٩٣٦ وحتى سنة ١٩٩١.

وجملـــة القول بشأن إسهامات كل من "لوك" و "روسو" فى تصوير مبدأ الشرعية فى الغرب الحديث أنها لم تصور له مضـــموناً موضـــوعياً، ورغـــم ذلـــك فهى تأتى فى النهاية كمســـاهمة فى تشكيل قاعدة فلسفية لمبدأ الشرعية فى الغرب الحديث.[١]

٣- "مبدأ الشرعية" فى التصور الغربى الآن:-

إن المؤسسات السياسية الرسمية للدولة الغربية الحديثة - كمـــا تقـــدم- تـــنظم علـــى مقتضى قوانين وضعية مسبقة (الدســـاتير). وحيـــن تـــأتى تلك المؤسسات مفصلة على تلك القواعد القانونية فى كيانها العضوي وفى كيانها الوظيفى وفى أهدافهـــا الـــتى تسعى لتحقيقها (تلك الأهداف التى تترك فى الغالـــب للأيديولوجـــيات الغربية الحديثة) فهى إذن ملتزمة

---

(١) راجع فيما تقدم ، نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

بالدستور، ومن ثم فهى فى الوصف الدقيق مشروعة ونشاطها مشروع لأنه مورس طبقاً لدستور مسبق.

ولكـــن مـــا الحكـــم لـــو أن الدســـتور الذى نظم تلك المؤسسات فى كيانها العضوى والوظيفى جاوز ذلك فحدد لها أهدافـــاً تخرج على فلسفات مجتمعة ؟. هذا مع العلم أن معظم دســـاتير الغـــرب تجعل من شأن الهيئة القائمة على التشريع العـــادى (الـــبرلمان) – مـــن غير شروط خاصة– أن تعدل الدســـتور، فتـــتعدل تـــبعاً لذلـــك القواعد الدستورية المنظمة للمؤسســـات السياسية بقوانين عادية. وهذه القواعد الدستورية التى وضعتها تلك المؤسسات السياسية لكى تلتزم هى بها، ما الحكم لو جاءت هذه القواعد خارجة أو مجافية لأيديولوجيات مجـــتمعها ؟. رغـــم هذه التساؤلات، فإن الشرعية تظل قائمة طـــبقاً للتصـــور "المونتســـكى"، ذلك أن "مونتسكيو" قد عرف "الشرعية" بأنها التزام القائم على السلطة بدستور مسبق، وهو تعـــريف غير دقيق، لأنه طالما قام النظام القانونى لمجتمع ما وقامت معه المؤسسات السياسية الرسمية فى إطار أيديولوجية ســـابقة، وجاءت هذه المؤسسات إعمالاً لها فإن خروجها عن هذه الأيديولوجية يفقدها شرعيتها ،ومن ثم يفقدها سبب قيامها نفســـه، ولذلك فإن الشرعية فى مدلولها الدقيق ليست تلك التى نـــبه إليها "مونتسكيو". ومع هذا فإن فكرة "مونتسكيو" هذه عن

الشرعية قد راحت تتسلط على رجال القانون (بل وحتى على بعـض علماء السياسة) فى الغرب الحديث، حيث يخلطون – هـناك – بينها وبين المشروعية، وهم فى ذلك متأثرون تأثرا بالغـاً بتصور "مونتسكيو" القانونى لفكرة الشرعية، ولا يزال الفقه السياسى الغربى يصر على ضرورة أن تلتزم مؤسسات الدولـة الرسمية بنظامها القانونى، وأنه بمجرد التزامها بذلك تكـون الشرعية قد تحققت. وهكذا فإن "الشرعية" فى المفهوم "المونتسـكى" وبالتالـي فى مفهوم الفقه الغربى الحديث تعنى الارتـباط بنظام قانونى مسبق من جانب القائم على السلطة، ومن ثم يوجد خلط بين مفهوم "الشرعية" ومفهوم "المشروعية" ومـازال هذا الخلط قائماً هناك. بل وهناك إصرار على هذا الخلـط، فمـا يزال الغرب يرى فى "الشرعية" نفس مضمون "المشروعية".

ولهـذا الاعتبار فإن الفقه السياسى الغربى الحديث لا يزال مصراً وبشدة على تسمية النظم السياسية الغربية الحديثة تسـمية تؤكد فهمهم الخاطئ للمدلول الدقيق للشرعية. فهم لا يـزالون يعـنونون هـذه الـنظم فـى كل مصنفاتهم "بالنظم الدسـتورية"، وذلك إمعاناً فى فهمهم للشرعية على أنها مجرد نظام قانونى تلتزم به مؤسسات الدولة على نحو ما تقدم، إلى حـد أن " الأنجلـو سكسون " إذا تحدثوا عن الشرعية سموها

"حكم القانون" - بمعنى أنه إذا امتثلت السلطة النظام القانونى فهى تؤكد شرعية قيامها واستمرارها، ومن ثم ينتهون إلى أن شــرعية الســلطة مــرهونة باحــترامها الــنظام القــانونى (رغــم أنــه هــو مــن عمل هذه المؤسسات). واللاتينيون (الفرنســيون وغــيرهم) يضعون هذا التصور للشرعية فى عبارة " سيادة القانون " والتى تعنى وجود نظام قانونى يسود حــياة المجتمع، ولا تمييز فى الخضوع لذلك النظام القانونى بيــن المؤسسات السياسية الرسمية والمواطنين، فالكل يخضع للقــانون وعلى قدم المساواة، وطالما كان القانون قائماً وتلتزم به السلطة فهى شرعية.

ومــن جملة ما تقدم فإن الغرب منذ "مونتسكيو" وحتى الآن قــد فهــم "الشــرعية" علــى أنها "المشروعية". ذلك أن الشرعية (كما تقدم) تعنى وجود سلطة منظمة فى مجتمع ما، وحيــنما تلــتزم تلك السلطة المنظمة بفلسفة مجتمعها السابقة علــيها فهــى فى هذه الحالة سلطة شرعية، ومن ثم فشرعية الســلطة السياســية (المنظمة تنظيماً قانونياً) فى قيامها وفى اســتمرارها مــرهونة بالتزامها - فى نظامها القانونى كله - بفلســفة مجتمعها. وتبعاً لذلك فإن مبدأ الشرعية باعتباره مبدأً من المبادئ الأيديولوجية للسلطة فهو مبدأ سياسى سابق على التنظــيم القــانونى، ومن ثم فمضمونه مضمون سياسى على

خـــلاف مـــا جاء به "مونتسكيو" من ثنايا ثقافته القانونية حيث ضمنه مضموناً قانونياً.

وجملـــة القـــول بصـــدد هذه المعالجة النظرية لفكرة "الشـــرعية" فـــى الغرب: أنه على الرغم من كون "الشرعية" تعـــنى فى مدلولها الدقيق كما قدمنا التزام النظام القانونى كله بأيديولوجيات مجتمعه، إلا أن التصور الغربى منذ "مونتسكيو" وحـــتى وقتنا هذا قد وقف عند مجرد تصور "الشرعية" على أنها حكم القانون أو سيادة القانون.

وهكذا فإن التصور الغربى الحديث للشرعية قد اقتصر مضمونه على الالتزام الشكلى من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامهـــا القانونى، فقرارات هذه السلطة شرعية لمجرد كونها قـــد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فإن الشرعية هناك تقـــع بكـــل أبعادها وضماناتها (كما سيأتى) فى إطار النظام القـــانونى للدولـــة، الأمـــر الذى يقصر مضمونها على مجرد "المشـــروعية" – أى مجرد الالتزام بالنظام القانونى الوضعى للدولة التزاماً شكلياً فلا يجاوز ذلك إلى الالتزام بما وراء ذلك الـــنظام القانونى من قيم أساسية وأهداف عليا، والتى هى من شأن الفلسفات السياسية السابقة على النظام القانونى والخارجة عن إطاره [1].

---

[1] راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص ١٢٤.

- (٢): مــبدأ الشــرعية ومــبدأ المشروعية فى "التصور الإسلامي":-

وبصــدد التصــور الإســلامي لمــبدأ الشرعية ومبدأ المشــروعية، فإن الإسلام – كما تقدم – لا يعرف التمييز بين الشــرعية والمشــروعية. ذلــك أن أحكــام النظام السياسى الإســلامي قــد وردت فى الكتاب والسنة، وقد ورد معها فى نفس الوقت القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي. ومــن هــنا فــإن الحاكم فى الدولة الإسلامية حين يلتزم فى قــراراته بالكــتاب والسنة إنما يلتزم بأحكام النظام السياسى الإســلامي وبالمــبادئ الأساســية والأهــداف العليا للمجتمع الإســلامي كما وردت بهذين المصدرين فى آن واحد. وهكذا فإن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما المتقدمين يندمجان تماما فــى نظام واحد هو " نظام الشرعية " الذى يقع ببعديه الشكلى والموضــوعى داخــل النظام السياسى الإسلامى . إن النظام السياسى الإسلامى – وقد صور فى الكتاب والسنة – بقواعده وجــزاءاته لــم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحوالــه فــى المجــتمع الإســلامى بوصفه إنساناً ومواطناً وبوصــفه حاكماً فحسب ، وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساســية والأهداف العليا للدولة الإسلامية ، ومن ثم جاعلاً

منها جزءاً من النظام السياسى و متمتعة تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته .[1]

وهكذا فإن النظام السياسى الإسلامى لم يقف عند حد تنظيم السلطة السياسية تنظيماً قانونياً فى كيانها العضوى والوظيفى وفى علاقاتها بالمحكومين ، وإنما جاوز ذلك إلى ربط تلك السلطة المنظمة بالقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى . فمن ناحية تنظيم السلطة : فإن الإسلام (كما تقدم) قد نبه وللمرة الأولى فى تاريخ النظم السياسية إلى صورة السلطة المنظمة ، ومن ثم الخاضعة للقانون ، حيث سلخ الإسلام السلطة عن أشخاص القائمين عليها بوصفهم عاملين عليها لا كأصحابها : " إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه"[2] ، ثم أخضع الإسلام هؤلاء القائمين على السلطة لقيم وأحكام الكتاب والسنة : " ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى"[3] ، " وأن احكم بينهم بما أنزل الله "[4] . ولقد فرض الإسلام الطاعة على المحكومين (للحاكمين) : " يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم "[5]. غير أن

---

(1) انظر : نفس المرجع السابق ، ص ١٢٥.

(2) سورة يوسف ، الآية ٤٠.

(3) سورة ص ، الآية ٢٦.

(4) سورة المائدة ، الآية ٤٩.

(5) سورة النساء ، الآية ٥٩ .

هــذه الطاعــة مرهونة بالتزام القائمين على السلطة بالكتاب والســنة . إن الطاعــة فى الإسلام فضيلة لأن القرآن قد أمر بهــا، ولأنه بدونها لا يستقيم الاتزان الاجتماعي، فالمحكومون يطيعون الحاكم طالما يلتزم الحاكم بقيم وأحكام الكتاب والسنة.

هــذا مــن ناحــية تنظيم السلطة، أما بشأن ربط تلك الســلطة المــنظمة بالقــيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإســلامي، فإنــه لكى تتأكد الطاعة (من جانب القائم على السلطة) لقيم وأحكام الإسلام، فإن الإسلام قد ربط القائم على تلــك السلطة بقيمه الأساسية وأهدافه العليا. فالحاكم فى الدولة الإســلامية يلتزم فى قراراته بقيم وأحكام الإسلام، والمحكوم كذلــك يلــتزم تلــك القيم والأحكام، فإن خرج الحاكم عليها اعتــبرت قراراته غير شرعية، ومن ثم سقطت عنه الطاعة مــن جانب المحكومين. بل وأصبح كل مسلم ملتزماً بمقاومة أى قــرار غــير شــرعى انطلاقاً من حديث الرسول (ﷺ): "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصــية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" [1]. ذلك أن المعصية تعنى خروجاً عن الشرعية على نحو ما تقدم.

مــن هــنا فإن النظام السياسى الإسلامي قد جمع بين الشــرعية والمشــروعية، وأن الخــروج على الشرعية فى

[1] أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

الإســـلام هو خروج على المشروعية والعكس صحيح. وهكذا فـــإن النظام السياسى الإسلامي لم يقف عند مجرد المشروعية (حـــال الغرب الحديث) ، وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساســـية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي. ذلك أن النظام السياسى الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية. بل هو نظام متكامل، فإلى جانب مـــا يتضـــمنه الـــنظام السياسى الإسلامي من قواعد تنظيمية للســـلطة السياســـية من حيث كيانها العضوى وتحديد وظائفها السياســـية، تضـــمن أيضاً التزام هذه السلطة بالقيم الأساسية الإســـلامية (الحـــرية – الشورى – المساواة...)، وبالأهداف العلـــيا للمجـــتمع الإسلامي التى تتمثل فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين.

هذا وإذا علم أن الهدف النهائى للدولة الإسلامية بشتى مؤسســـاتها ينحصـــر فى إقامة المجتمع المسلم الذى تحددت معالمـــه (بكـــل قطاعاتـــه) فى الكتاب والسنة ، وأن التزام السلطة بالعمل على تحقيق هذا الهدف يعد شرط ابتداء وشرط بقـــاء بالنســـبة لولايتها، فإن ذلك التصور الإسلامي للشرعية والمشروعية يزداد فاعلية فى التطبيق. ذلك أن شرعية السلطة فـــى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرار ها وفى أدائهـــا لوظائفها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام السياسى

الإســـلامي فـــى جملـــته، ودونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وكحاكم وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التى وردت فى الكتاب والسنة.

وانطلاقـــاً ممـــا تقـــدم فـــإن التصور الإسلامي للشرعية والمشروعية يتطابق إلى حد كبير مع التصور الدقيق لمدلول اللفظيـــن المتقدميـــن، وعلـــى أساس أن الشرعية تتضمن فى باطنها المشروعية. [1] وهكذا تلتقى الشرعية والمشروعية فى الإسلام فى نظام واحد هو "نظام الشرعية"، حيث لا تمييز بين طبـــيعة قواعـــد وجـــزاءات كل منها، وعلى النقيض من هذا التصور الإسلامي يقف الغرب الحديث فى هذا الصدد عند حد المشروعية بمضمونها وضماناتها الشكلية.

- ثانـــياً: "مضـــمون مـــبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب الحديث" :-

وإذ عرضـــنا لتصـــور كل من الغرب والإسلام للشرعية والمشـــروعية، نعـــرض هـــنا تحليلاً لمضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بمضمونه وضماناته فى الغرب الحديـــث. فنتناول أولاً مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى

---

[1] لمزيد من التفصيل بشأن "المشروعية فى الإسلام"، ارجع إلى: د. على جريشه، المشروعية الإسلامية العليا، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦.

الغـــرب، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل مضمون مبدأ الشرعية وضـــماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب الحديث، ومذيلين ذلك بنموذج مقترح للنظام السياسى الإسلامي.

[١] مضـــمون مبدأ الشرعية وضماناته فى التطبيق فى الغرب الحديث :-

لقد انتهى مضمون فكرة "الشرعية" فى الغرب الحديث – كما تقدم – إلى مجرد الوقوف عند حد "المشروعية" والتى تعـــنى الالتزام من جانب القائم على السلطة السياسية بدستور مســبق، ومـــن ثـــم فمجرد التزام السلطة هناك فى قراراتها بالدستور (القانون الوضعى) يكفى بذاته كسند للشرعية ، وهنا يـــأتى الخلط فى الغرب الحديث(الذى تأثر بفكرة "مونتسكيو" القانونية عن الشرعية) بين الشرعية والمشروعية حيث تجتمع الشـــرعية والمشروعية عند مجرد كون سلطة الدولة (هناك) تمارس طبقاً للقانون الوضعى الذى هو من عمل أجهزتها.

ولقـــد كان لهذا التصور الغربى للشرعية والمشروعية علـــى ذلـــك الـــنحو أثره فى تصوير ضمانات الشرعية فى التطبـــيق فـــى الـــنظم الغربية الحديثة. فلقد انتهت ضمانات الشـــرعية هـــناك فى التطبيق إلى ضمانات قانونية من طبيعة ذلك المضمون القانونى المحض للشرعية فى الغرب الحديث.

إن مضـــمون الشرعية الحق هو مضمون سياسى يقع خارج إطـــار النظام القانونى الوضعى على نحو ما تقدم . وانطلاقاً مـــن أن الجزاء لابد أن يكون من جنس (طبيعة) العمل، فإنه تـــبعاً لذلك لابد أن يكون جزاء الشرعية من طبيعتها، وطالما أن الشـــرعية ذات مضمون سياسى فلابد أن يكون جزاؤها تبعاً لذلـــك سياســـياً ، ومن ثم لا يتصور أن يكون جزاء الشرعية جزاءً قانونياً. ذلك أنه ليس من المتصور فنياً – أى من ناحية التنظـــيم القانونـــي – أن تصدر مؤسسة سياسية للدولة قانوناً يـــنظم شرعية قيامها واستمرارها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخـــرى فـــإن الهيـــئة القضـــائية للدولة (وهى مؤسسة من مؤسســـات الدولـــة، والتى تتحدد وظيفتها فى فض النزاع فى المسائل المعروضة عليها فى ضوء النظام القانونى للدولة) لا تحـــتكم إلى فلسفة، وإنما تطبق قوانين معينة، فالقضاء يحتكم لمـــدى استجابة المسائل المعروضة عليه للقانون فى ضوء ما تصـــدره مؤسسات الدولة السياسية الخاصة بإصدار القوانين طـــبقاً لمادة من مواد القانون. من هنا فإنه ليس من المتصور بالنســـبة لمؤسســـات الدولـــة الرســـمية بما فيها القضائية أن تتصـــدى أو تقـــيم نشاطاً أو قراراً فى ضوء مدى الاستجابة لأيديولوجـــية المجتمع. وكذلك فإن المؤسسات السياسية الرسمية الـــتى تصدر القانون (المجالس المختصة) ليس من المتصور أن تقرر فيما وضعته من قوانين أنها شرعية أو ليست كذلك.

وعلى ضوء ما تقدم فإن الغرب الحديث قد وقف بصدد مضـــمون الشـــرعية عند مجرد المشروعية، وتبعاً لذلك فقد وقفت ضمانات الشرعية هناك عند ضمان قانونى بحت يتقرر مصـــيره داخـــل أجهـــزة الدولة ومؤسساتها، وهذا الضمان القـــانونى يعـــرف فـــى الغرب "بنظام الرقابة على دستورية القوانيـــن" فـــى دول الدساتير الغربية الجامدة- حيث لا تملك ســـلطة التشريع العادى وضع أو تعديل القوانين الدستورية إلا بإجـــراءات خاصـــة تنص عليها هذه الدساتير، وهذه الرقابة الدســـتورية إمـــا أن تكون رقابة وقائية، وإما أن تكون رقابة قضـــائية. أمـــا عن **الرقابة الوقائية:** فهى تكون سابقة على صـــدور القانون وتسند لهيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً مـــن دستوريته (وطالما أنها هيئة سياسية فإنه من المتصور انحرافها). أما عن **الرقابة القضائية:** فهى تكون بعد صدور القـــانون، وتســـند إلى هيئة قضائية تتقدم بطلب إلغاء القانون لعـــدم دستوريته، وكما تقدم فإن هذه الهيئة القضائية من ناحية لا تحـــتكم بشـــأن دستورية قانون ما من عدم دستوريته إلى أيديولوجية النظام، وإنما تحتكم فى ذلك إلى الدستور الذى هو مـــن وضـــع أجهزة الدولة المختصة بذلك. ومن ناحية أخرى فإن هذه الهيئة القضائية هى فى النهاية من أجهزة الدولة وأنها مهمـــا تمتعت باستقلال شكلى فإن احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولـــة أو بـــنزعات أعضـــائها- حيـــث يتم تعيين أعضائها

بالانـــتخاب – أمـــر لـــيس بمستبعد. وهكذا فإن الضمانة فى الغـــرب الحديث لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد، ومـــن ثم خروجه على أيديولوجية مجتمعه فقد اقتصرت على ضـــمانة شكلية محضة تمثلت فيما يعرف "بنظام الرقابة على دستورية القوانين" [1].

إن جـــزاء الشـــرعية (كما تقدم)هو جزاء سياسى لا قـــانونى ، وهذا الجزاء السياسى لا يتم إذن إلا من ثنايا قوى سياســـية فعلية فى مواجهة السلطة الجائرة، لا من ثنايا تنظيم قـــانونى. إن الـــرأي العام الناضج يعد قوة سياسية فعلية فى مواجهـــة القـــائم علـــى السلطة إن هو خرج على أيديولوجية مجـــتمعه، وذلـــك مـــن ثنايا قيامه بمقاومة هذا الحاكم الجائر مقاومة فعلية تتمثل فى " الثورة" عليه وإزالته. إنه الرأى العام الـــذى يعـــبر عـــن مجـــتمع ناضج به حياه سياسية ناضجة، وأعضاؤه مواطنون لا رعايا، يقفون للسلطة بالمرصاد إن هى جـــارت. وعلـــى الرغم من ذلك فإن الغرب الحديث قد أغلق بتصـــوره المـــتقدم للشرعية الباب فى وجه أية ضمانة لتلك الشرعية تأتيها من وراء نظامها القانونى.

وأمـــام هذا القصورالغربى الحديث بشأن تقديم ضمانة فعالـــة للشرعية ، ظهر فى الآونة الأخيرة (فى الغرب) تيار

---

[1] راجع فيما تقدم: محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ١٠٥ إلى ص ١٠٧.

" أنجلـــو أمـــريكى" حرص فيما نحن بصدده على التمييز بين الشـــرعية والمشروعية، وعلى أساس أن "الشرعية" تعنى فى مدلولها الدقيق: التزام القائم على السلطة بأيديولوجية مجتمعه، بينما تعنى "المشروعية" فى مدلولها الدقيق: التزام القائم على الســلطة بدستور مسبق، كما حرص هذا التيار على تضمين "المشروعية" (وأصحاب هذا التيار فى ذلك أيضاً لم يخرجوا علـــى التصـــور المونتسكى المتقدم) إلى جانب الالتزام (من جانـــب القائم على السلطة) بدستور مسبق، الالتزام بالأهداف العلـــيا والقـــيم الأساسية القابعة في فلسفات النظام السياسى. فضـــمن هـــذا التيار "المشروعية" بذلك مضمونين: مضموناً سلبياً وآخر إيجابياً، أما عن **المضمون السلبى**: فإنه يتمثل فى امتـــناع سلطة الدولة عن اتخاذ أى قرار أو إصدار أى قانون إلا أن يكـــون متمشـــياً مـــع النظام القانونى للدولة من حيث الشـــكل. بينما يتمثل **المضمون الإيجابي**: فى ضرورة مراعاة تلـــك القـــرارات والقوانيـــن الصادرة عن سلطة الدولة للقيم الأساســـية والأهداف العليا للمجتمع، والتى هى عليا فى معنى أنهـــا تأتى من وراء النظام القانونى كله وأنها أسمى منه. بل هـــى مـــنه بمـــثابة الهدف. وطبقاً لهذا التيار الفقهى الغربى الحديـــث فـــإن "المشروعية" قد تضمنت إلى جانب مضمونها الدقـــيق مضمون الشرعية أيضاً، وعلى حد قول أصحاب هذا

التـــيار: "إن سيادة القانون لا تقف عند مجرد ذلك المضمون السلبى بل تجاوز ذلك إلي المضمون الإيجابي".[1] .

هـــذا ورغم ما قدمه هذا التيار الفقهى الغربى الحديث يبقى شئ معلق وهو : ما ضمانة التزام سلطة الدولة- هناك- بالمضمون الإيجابي للمشروعية ؟. ذلك المضمون الذى يتباين فى طبيعته مع المضمون السلبى لها، لكون المضمون السلبى (للمشـــروعية)- كمـــا تقـــدم- يقع فى إطار النظام القانونى (الوضـــعى) للدولة، بينما يقع المضمون الإيجابي لها بجملته فـــيما وراء الـــنظام القـــانونى للدولـــة. مـــن هنافإن ضمانة المشـــروعية فى مضمونها السلبى بحكم طبيعتها هى ضمانة قانونـــية شـــكلية تتمثل فى الرقابة على دستورية القوانين فى الغرب فى مدلولها المتقدم. أما عن ضمانة المشروعية – فى الغرب- فى مضمونها الإيجابي فهى بحكم طبيعتها تتمثل فى ضـــمانة موضـــوعية هى حق المقاومة. و"حق المقاومة" فى الغـــرب لـــم يضـــمن كمـــا تقدم إلا فى وثيقة إعلان الحقوق (الفرنســـية) سنة ١٧٨٩م ، والتى أصبحت جزءاً من دستور ســـنة ١٧٩١م، وعلـــى الـــرغم من ذلك فلم تعن هذه الوثيقة بتنظـــيم وسائل "حق المقاومة" ، وبعد أن ترسخ النظام القائم علـــى هذه الثورة التى جاءت بإعلان الحقوق سنة ١٧٨٩م ،

---

[1] انظر : د. محمد طه بدوى ، النظام السياسى الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١٢.

فقد راح هذا النظام يهمل تماماً ذلك الحق، وفيما عدا ذلك لا يوجد دستور واحد من دساتير الغرب الحديثة من يومها وحتى الآن يعترف للمواطنين "بحق المقاومة". هذا وترتكز النظم السياسية الغربية الحديثة فى رفضها لفكرة "مقاومة الجور" إلى فلسفة "روسو" الفرنسى بشأن "الإرادة العامة"،فالقانون (عنده) هو المعبر عن "الإرادة العامة" ، ولا يعقل أن يقع من "الإرادة العامة" جور على نفسها. إن المؤسسات السياسية الرسمية للدولة تتشكل فى كيانها العضوى على أساس الانتخاب، وهؤلاء المنتخبون- طبقاً لفلسفة "لوك" - يمثلون " الأمة" صاحبة السيادة، وعليه فكل قانون يخرج عنهم هو قانون "الإرادة العامة"، ومن ثم فهو قانون عادل، وكما يقول فلاسفة البروتستنت: "إذا صدر القانون فعلى الضمير أن يصمت" .

وهكذا تنتهى ضمانة المضمون الإيجابي للمشروعية فى الغرب الحديث إلى لا شئ، ففى ظل هذه النظم السياسية الغربية الحديث لا مكان للجور، ومن ثم لا مكان أيضاً لمقاومة الجور. بل وتعتبر مقاومة الجور جريمة يعاقب عليها القانون ، وبالتالى أغلق الغرب الحديث الباب فى وجه أية ضمانة وضعية للمشروعية فى جانبها الإيجابي ، ومن ثم للشرعية فى مدلولها الدقيق. ذلك أنه لا ضمانة للشرعية إلا

قـــوة الشعب والتى تتمثل فى حقه فى مقاومة السلطة الجائرة، بيـــنما لا يصـــبح للشـــعب أو للمواطن فى ظل النظم الغربية الحديـــثة إلا أن يمتـــثل للقوانين طالما جاءت من حيث الشكل مستجيبة للدستور، وبصرف النظر عن كونها جاءت مستجيبة لأيديولوجية النظام أم لا [1].

إن الدســـاتير الغربية الحديثة تلتقى كلها عند عدم تقديم أيـــة ضمانة وضعية فى حالة خروج القائم على سلطة الدولة هـــناك علـــى أيديولوجية مجتمعه، وذلك بعد إنكارها للجزاء السياســـى الصـــرف الذى يتمثل فى "حق المقاومة" من جانب المواطنيـــن كحق طبيعى، بل إن التشريعات الوضعية الغربية الحديثة لا تقتصر على إنكار حق المقاومة فحسب وإنما تذهب إلـــى حد المغالاة فى العناية بتنظيم مكافحة وسائل مزاولة هذا الحـــق الطبـــيعى مستترة وراء فكرة حماية النظام الاجتماعى تـــارة، وسلامة أمن الدولة تارة أخرى، وذلك دون أى اعتبار لجور الحاكم القائم [2].

إن الســـلطة السياســـية وهى القوة التى تحتكر أدوات القمع المادية داخل المجتمع، إن لم تجد قوة سياسية فعلية تقف

---

[1] راجع فيما تقدم : دكتور محمد طه بدوى ، النظرية السياسة ، مرجع سابق، ص ١٠٨، ص ١٠٩.

(٢) انظر: د . محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ص ٦٨.

لهـــا كـــند فستتدلى حتماً إلى الاستبداد، ولا نقصد بالطبع قوة أخـــرى تحتكر أدوات القمع المادية، وإنما هى قوة من طبيعة مخـــتلفة، إنهـــا قوة الشعب على نحو ما تقدم، حيث لا توجد ســـلطة أخرى تقف كند لها وتكرهها على الالتزام بشيء وإلا لمـــا كانت هناك دولة. وإذا كان الغرب الحديث قد أهمل فى دســـاتيره فكـــرة "مقاومة الجور" (وتحديداً فكرة "حق الثورة" للوك) كحق للمواطنين فى مواجهة قوة السلطة حينما تستبد، فإنـــه يدعـــى وجود ضمانة وضعية أخرى من ضمانات مبدأ الشـــرعية ألا وهى فكرة الفصل بين السلطات "لمونتسكيو"، والتى تعنى توزيع وظائف السلطة السياسية فى المجتمع على عديـــد من الهيئات، وما يترتب على ذلك من إضعاف السلطة السياســـية من داخلها، وأن هذا الأمر- هناك- يكفى بذاته أن يكون ضمانة وضعية وموضوعية للشرعية [1].

وهـــنا يـــبقى أيضاً شئ معلق على تلك الفكرة النظرية عـــن الفصـــل بيـــن السلطات "لمونتسكيو"، ألا وهو: ما هى ضـــمانة الالـــتزام بهذه الفكرة فى التطبيق ؟. ذلك أن الغرب الحديـــث فى التطبيق قد انتهى به الأمر إلى تلاشى مضمون هـــذه الفكـــرة كضمانة وضعية وموضوعية للشرعية- أو إن شـــئنا- كمصـــل واق ضـــد تدلـــى القائم على سلطة الدولة

---

(1) راجع فى هذا الصدد: د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية: مرجع سابق، ص٢٣٣.

هناك إلى الاستبداد. إن "الظاهرة الحزبية" فى الغرب الحديث قــد راحــت تلعــب دوراً فعلــياً وبخاصـــة فى دول الثقافة الأنجلوسكسونية (بريطانيا- الولايات المتحدة الأمريكية) مما جعلهــا تشكل تلك النظم من خلال دورها الفعلى الذى راحت تؤديه، حيث غيرت وطورت كثيراً فى الكيان الدستورى لتلك النظم السياسية [1].

ففــى الــنظام الــبرلمانى "البريطانى" وهو أكثر النظم الغربية الحديثة إمعاناً فى الأخذ بفكرة "الفصل بين السلطات"، غيرت تلك "الظاهرة الحزبية"من كيانه الدستورى. ذلك أنه من أظهر خصائصه خاصية التوازن فى قوتى البرلمان والوزارة مــن ثــنايا تبادل التأثير والتأثر فيما بينهما، وذلك من خلال مســئولية الــوزارة سياسياً أمام البرلمان وما قد تتعرض له الوزارة من سحب الثقة بها وإسقاطها بواسطة البرلمان، مقابل حق الوزارة فى حل البرلمان (مجلس العموم). وهذا الوضع الدســتورى راح فــى التطبــيق من "ثنايا الظاهرة الحزبية" يتلاشــى. ذلك أن الواقع البريطانى الراهن بنظام الحزبين هيأ بطبيعــته لأن يكــون لأحد الحزبين (المحافظين أو العمال) الأغلبية فى المقاعد البرلمانية، وبذلك يقوم بتشكيل الوزارة ، ويترتب على ذلك أن تصبح أغلبية البرلمان وتشكيل الوزارة

---

(1) راجع بصدد الظاهرة الحزبية ودورها فى تشكيل النظم السياسية الحديثة ، المرجع السابق، ص٢٣٣.

فـــى يـــد حزب واحد، وهنا لا يصبح من المتصور أن يكون لذلـــك الوضـــع الدســـتورى مكـــان، ومن ثم تفسد "الظاهرة الحزبية" ذلك الوضع الدستورى بما تؤدى إليه من ديكتاتورية الحـــزب الواحـــد الذى يهيمن على وظائف السلطة السياسية، ومن ثم يبطل مفعول فكرة الفصل بين السلطات " لمونتسكيو". الأمـــر الـــذى تتلاشى معه ضمانة من ضمانات الشرعية فى الغـــرب والـــتى تتمثل فى فكرة الفصل بين السلطات.ونفس الأمـــر فـــى نظام الولايات المتحدة الأمريكية الذى يقوم على مـــبدأ الفصـــل بيـــن السلطات- كفصل شبه مطلق بين سلطة التشريع التى يقوم عليها الكونجرس، وسلطة التنفيذ التى يقوم علـــيها الرئيس هناك. وعند دخول الظاهرة الحزبية فى ذلك الكـــيان الدستورى الأمريكى، فإن الأمر يختلف تماماً بين هذا الوضع الدستورى والواقع الحزبى الأمريكى، فإذا ما توفرت الأغلبـــية لحزب من الحزبين المهيمنين على الحياة السياسية هـــناك (الحـــزب الجمهـــورى أو الحـــزب الديمقراطى) فى الكونجـــرس، وكانـــت منه الرئاسة فى نفس الوقت، فإن ذلك يختلف تماماً عن فكرة الفصل بين السلطات كمصل واق لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد، حيث ينتهى الأمر عملاً فـــى هـــذه الحالة أيضاً إلى ديكتاتورية الحزب الواحد كما فى بريطانيا.

وجملـــة القـــول بشأن فكرة الفصل بين السلطات كضمانة وضـــعية وموضـــوعية للشرعية فى الغرب، أنها انتهت من الناحية الفعلية لتصبح ضمانة فلسفية محضة. وهكذا لم تخرج ضـــمانات الشـــرعية فى الغرب (فكرة الفصل بين السلطات "لمونتسكيو"، وفكرة "حق الثورة" "للوك")عن كونها ضمانات فلسفية محضة.

[٢]: مضـــمون "مـــبدأ الشرعية" وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب الحديث [١]:-

وممـــا تقدم بصدد مضمون "مبدأ الشرعية" وضماناته فى الغرب الحديث ، فإن الغرب الحديث قد وقف بمفهوم الشرعية عند مجرد كونه المشروعية، ومن ثم وقف بمضمون الشرعية عند مجرد الالتزام الشكلى من جانب القائم على سلطة الدولة هناك بقواعد النظام القانونى الوضعى.

أمـــا عن مضمون "مبدأ الشرعية" وضماناته فى الإسلام، فـــإن الأمر يختلف كثيراً بشأن المضمون والضمانات الفعالة لمـــبدأ الشـــرعية. فكما تقدم فإن التصور الإسلامى لكل من الشـــرعية والمشروعية ينتهى إلى أنهما يندمجان معاً فى نظام واحـــد هـــو "نظـــام الشـــرعية" الـــذى يقـــع ببعديه الشكلى

---

[١] راجع فى هذا الصدد: نفس المرجع السابق، من ص ١١٠ إلى ص ١١٦.

والموضــوعى داخل النظام السياسى الإسلامى. ونعنى **ببعده الشــكلى:** الـــتزام القـــائم على سلطة الدولة الإسلامية بأحكام (قواعـــد) الـــنظام السياســـى الإســـلامى ومـــن ثـــم الالتزام بالمشـــروعية الإســـلامية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى التزامه بقيم الإسلام الأساسية وأهدافه العليا، ومن ثم الالتزام بالشـــرعية الإســـلامية. ونعـــنى **بالـــبعد الموضوعى:** لنظام الشرعية فى الإسلام وجود ضمانات (موضوعية) له، ونعنى بضـــمانات الشـــرعية فـــى الإسلام تلك الوسائل التى أقرها الإســـلام للمواطنيـــن فى مواجهة القائم على السلطة حتى لا يتدلى إلى الاستبداد، والتى تتمثل أساساً فى مقاومة الجور.

إن الـــنظام السياســـى الإســـلامي كما تقدم يتضمن أحكام الإســـلام وقيمه الأساسية وأهدافه العليا فى نفس الوقت، ومن ثم فإن جزاء الخروج من جانب القائم على السلطة على أحكام الإســـلام يكون من طبيعة واحدة وعلى قدم المساواة مع جزاء خـــروجه على قيم الإسلام وأهدافه العليا، وبالتالى فإن جزاء الشـــرعية والمشروعية فى الإسلام من طبيعة واحدة، ولذلك قدم الإسلام من خلال نظامه السياسى ضمانة قانونية وسياسية تتمـــثل فـــى "حق مقاومة الجور" كحق إيجابى للمسلم والذى جـــاوز مجرد كونه حقاً إلى كونه واجباً قانونياً وسياسياً. بل إنه يرقى ليكون واجباً عقائدياً على كل مسلم بحكم ما ورد فى

هذا الشأن فى الكتاب والسنة. فهذا الحق هو أصل من أصول الإســلام التى صورت فى الكتاب والسنة من خلال أصل أعم هــو كما تقدم واجب: "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر": "ولتكــن مــنكم أمــة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ويــنهون عــن المــنكر" [1]، فطــبقاً لهــذه الآية يعد "الأمر بالمعــروف والــنهى عن المنكر" واجباً قانونياً وسياسياً على نحــو مــا تقــدم، ثم تأتى آية: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمــرون بالمعــروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" [2]، لــتجعل مــن هذا الالتزام القانونى والسياسى التزاماً عقائدياً يرتــبط بإيمــان المسلم، وهذا ما يؤكده حديث الرسول (ﷺ): "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لــم يســتطع فبقلــبه، وذلك أضعف الإيمان" [3]. وهكذا فإن القرآن والسنة قد أجمعا على وجوب "الأمر بالمعرف والنهى عن المنكر" بصفته التزاماً عقائدياً.

وإذا علــم أن جــور الســلطة (خروجها على أحكام الإسلام وقــيمه وأهدافــه العليا) هو فى مقدمة هذه المنكرات جميعاً، فإن مواطنى الدولة الإسلامية مطالبون بنهى هذه السلطة عن المــنكر، أصلاً بالمقاومة الإيجابية: (التغيير باليد- الثورة)

---

[1] سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

[2] نفس السورة السابقة، الآية ١١٠.

[3] أخرجه مسلم فى صحيحه.

فــإن لــم يكن فبالنصح (باللسان) ، فإن لم يكن فبالمقاومة السـلبية (بالقلــب). فالأصل إذن فى تغيير المنكر أن يكون بالمقاومة الإيجابية على اعتبار أن هذه المقاومة للحاكم الجائر ضرب من ضروب الإيمان ، فلقد ربط الرسول (ﷺ) كما هو واضــح مــن الحديث المتقدم بين هذه الوسائل وبين درجات الإيمــان . كمــا أمر الله تعالى بالصبر على مقاومة المنكر: "يابــنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك" [1]، فإن قتل كان مع سيد الشهداء حمزة كما قــال الرسول (ﷺ): "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله" [2].

من هنا فإن جزاء الجور فى النظام السياسى الإسلامي تقــبع فــيه ضمانه الإسلام للشرعية كضمانة فعالة لعدم تدلى القــائم علــى الســلطة إلى الاستبداد، وذلك فى مواجهة تلك الضــمانة الشكلية الهزلية فى الغرب (الرقابة على دستورية القوانيــن) بأبعادهــا العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للمشروعية على نحو ما تقدم. وتلك الضمانة الإسلامية الفعالة هــى الــتى راح "أبــو بكــر الصديق"- خليفة الرسول(ﷺ) (كمــا تقــدم) فــى أول خطبة له بعد بيعته- يؤكدها بقوله: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا

(١) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٢) أخرجه الحاكم فى المستدرك.

طاعــة لـــى علـــيكم" [١] ، فجعل طاعته مشروطة بأن تكون أوامـــره مســتندة وملــتزمة بكتاب الله وسنة رسوله، هذا مع إقـــراره بمقاومـــته إن هو جار: " إن أحسنت فأعينونى، وإن أســـأت فقومونى" [٢] ، وهو القائل: " يأيها الناس إنكم تقرءون هـــذه الآية وتضعونها على غير موضعها: "يأيها الذين آمنوا علـــيكم أنفســكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم"، وإنا سمعنا رســـول الله (ﷺ) يقول: " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علـــى يـــده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب" [٣]. ولقد سأل "عمـــر بـــن الخطاب" الناس يوماً أن يدلوه على عوجه فقال أحدهم: والله لو علمنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا، فحمد الله أن جعل فى المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه [٤] ، وهو الذى خطب الناس يوماً فقال: "لوددت أنى وإياكم فى سفينة فى لجـــة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه وإن حيف قتلوه ، فقال طلحة : وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه ؟ قال : لا القتل أنكل لمن بعده" [٥]. وهكذا يؤكد كل من "أبى بكر" و "عمر" حكم الإسلام فى مقاومة الجور كضمانة للشرعية.

---

[١] انظر: ص ١٣٨.

[٢] أنظر: نفس الصفحة السابقة.

[٣] أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبوداود فى سننه.

[٤] انظر ص ١٣٩.

[٥] انظر ص ١٤١، ص١٤٢.

إن الـــرقابة علــى شـــرعية أوامر السلطة فى الدولة الإسلامية فى إطار النظام السياسى الإسلامي يكون القول فيها للشعب المسلم الذى يحتكم بصددها للقيم الإسلامية، ومن ثم لا يـــترك الأمـــر إلى أجهزة السلطة بصدد هذه الرقابة، كما هو الحـــال فى الغرب الحديث (على نحو ما تقدم) فتكون أجهزة السلطة هى الخصم والحكم فى آن واحد. ولذلك فإن المواطن فـــى الدولة الغربية الحديثة يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولـــة الوضـــعية برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها، إلى أن تقوم المؤسسات القضائية المختصة بذلك فتصـــدر مـــا يقضى بعدم دستورية هذه الأحكام وعندئذ فقط يتجرد المواطن الغربي الحديث من الالتزام بهذه الأحكام غير الدستورية. الأمر الذى يجعل من الضمانة الأخيرة للمشروعية (عـــدم دستورية القوانين) تتقرر داخل مؤسسات سلطة الدولة الـــتى تكـــون خصماً وحكماً فى نفس الوقت. هذا بينما يكلف المواطـــن فـــى الدولـــة الإسلامية بالمقاومة بمراتبها الثلاث المقاومة السلبية، والنصح، وبالمقاومة الإيجابية إذا لزم الأمر والـــتى تتمـــثل فـــى مقاومـــة الحاكم الجائر والخروج عليه وعزلـــه، لخروجه على أحكام أو قيم الإسلام التى وردت فى الكـــتاب والســـنة. هـــذا مع ربط مراتب هذه المقاومة بإيمان المســـلم. ذلك أن أعظم درجات المقاومة فى الإسلام تلك التى تبدأ بالقهر– أى بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام

السياسى الإسلامي فى أحكامه وقيمه بالقهر أو العزل، ثم تأتى درجة المقاومة بالنصح والإرشاد كدرجة أدنى من سابقتها، ثم تقف المقاومة عند أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية. ومن هنا فإن مقاومة الجور بالنسبة للمسلم فى الدولة الإسلامية هى مسألة ترتبط بعقيدته، فلا تترك لمزاجه حتى يقرر القيام بها من عدمه، فهى بالنسبة له تكليف عقيدى . وهكذا فإن المواطن فى الدولة الإسلامية مكلف كحد أدنى من مقاومة الجور بالمقاومة السلبية - أى رفض الامتثال لأوامر القائمين على السلطة لمجرد تضمن هذه الأوامر ما فيه خروج على الكتاب والسنة، ومن ثم لما فيه خروج على أحكام أو قيم النظام السياسى الإسلامي. كل هذا يجعل من الالتزام القانونى والسياسى(بل والعقائدى) بمقاومة الجور فى الإسلام من جانب المحكومين ضمانة فعالة كرقابة شعبية بعيدة ومستقلة عن مؤسسات سلطة الدولة بل وفى مواجهتها.

وجملة القول هنا فإن مضمون الشرعية فى الغرب قد وقف عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم من غير أية ضمانة فعالة. ذلك بينما مضمون الشرعية فى الإسلام أكثر عمقاً وذا ضمانة موضوعية.

- نحو نموذج نظري " للنظام السياسي الإسلامي " :-

هــذا وتأكيداً لأهمية مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فــي الإســلام الــذي يمثل حجر الزاوية في النظام السياسي الإسلامي ، نعرض هنا في هذا الصدد لنموذج نظري مقترح لما يجب أن تكون عليه علاقات المجتمع السياسية حتي تكون جديــرة بالانتســاب إلي الإسلام ، أو في معني آخر نموذجاً نظــرياً للنظام السياسي الإسلامي نسترشد به في الحكم علي مــدى إسلامية نظام سياسي ما . ذلك أن هناك أنظمة سياسية تدعــي لنفسها الانتساب إلي الإسلام مع أنها في الحقيقة بينها وبيــن الإســلام جفاء ، إن لم يكن في النظام كله ففي بعضه علــي الأقــل . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخري فإن بعض المستشــرقين يستشهدون بتاريخ الخلفاء المستبدين ليصوروا مــن ذلــك الــتاريخ " النظام السياسي الإسلامي " [1] ، فهذا الــتاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية لا يمثل بذاته تاريخاً للــنظام السياسي الإسلامي الحق ، وإنما هو تاريخ للممارسة الفعلــية للســلطة السياسية علي مقتضى مصالح الحكام وقد انحرفت في بعض الأزمنة عن القيم الإسلامية الحقة . من هنا فإن البدء من واقع ذلك التاريخ هو أمر فيه مغالطة مقصودة .

---

[1] وهذا ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزي " أرنولد " ، انظر :-

- Thomas W, Arnold, The Caliphate, London, Routledge, Kengan Paul, L. T. D, 1967, Pp . 47 – 53 ,

ذلــك أن نظاماً سياسياً إسلامياً ما لا يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا في مجــال التنظــيم السياسي للمجتمع الإسلامي ، وليس هو ألبتة واقــع الحكــم في مجتمع إسلامي ما ، فالعبرة بصدد إسلامية نظــام مــا هــي لمــدى استجابة قواعده للكتاب والسنة نصاً وروحاً . من هنا " فإن وصف نظام سياسي ما بأنه إسلامي ، معــناه أن علاقــات الأمر والطاعة في المجتمع تجري علي مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات " [١] .

وهــذا " النموذج النظري " المقترح ، يعني من حيث هــو" نموذج " الصورة الذهنية المصغرة للعلاقات السياسية فــي المجتمع الإسلامي ، ويعني من حيث هو " نظري " بناءً ذهنياً من مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها ومستنبطة من قيم وأحكام الإسلام السياسية كما وردت في الكتاب والسنة .

ونرتكــز هــنا فــي بــناء هــذا النموذج علي مفهوم " الســيادة " ، ونعني به أن السيادة لله وحده ، وتبعاً لذلك فلا ســيادة ولا سلطان " للحاكم " أو " للأمة " ، فالحاكم مستخلف في السلطة " وهو الذي جعلكم خلائف الأرض " [٢] ، وبموته (أو تغييره) تنتقل السلطة إلي غيره ، وتظل كذلك حتي تعود

---

[١] انظر : د. محمد طه بدوي ، النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .

[٢] سورة الأنعام ، الآية ١٦٥ .

فـــي الـــنهاية لله : " إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يـــرجعون " [١] ، وهـــو ســـبحانه صاحب السلطة الأصيل : " إن الحكـــم إلا لله " [٢] . ومـــن هنا فالحاكم ليس هو صاحب الســلطة الأصـــيل بل وهو عامل عليها ، وهو في ممارسته لمظاهرها محكوم بشريعة الإسلام : " ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها " [٣] ، " وأن أحكم بينهم بما أنزل الله " [٤] .

وبالنســـبة للمحكومين (الأمة) ، لا سلطان ولا سيادة لهـــم كذلك ، وهم أيضاً مكلفون بالسير علي شريعة الإسلام : " يأيهـــا الذيـــن آمـــنوا اســـتجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحيـــيكم " [٥] ، " يأيهـــا الذيـــن آمـــنوا لا تقدموا بين يدي الله ورســـوله " [٦] ، فـــإن حادوا عن ذلك : " وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم " [٧] .

وإنطلاقـــاً من أن السيادة لله يأتي مفهوم " الطاعة " ، وهو علي معنيين :-

أولهمـــا : طاعة كل من الحاكمين والمحكومين لأحكام النظام السياســـي الإسلامي ولقيمه وأهدافه الأساسية ، كأطراف في علاقـــة الأمر والطاعة ، بل ويمتثلون لها أيضاً في علاقاتهم

---

(١) سورة مريم ، الآية ٤٠ .

(٢) سورة يوسف ، الآية ٤٠ .

(٣) سورة الجاثية ، الآية ١٨ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ٤٩ .

(٥) سورة الأنفال ، الآية ٢٤ .

(٦) سورة الحجرات ، الآية ١ .

(٧) سورة محمد ، الآية ٣٨ .

الخاصة ، ودونما تمييز بين أحكام هذا النظام وقيمه و أهدافه من ناحية ، ودونما تمييز بين حاكم أو محكوم(مبدأ المساواة) من ناحية أخري .

ثانـيهما : الـتزام المحكومين بطاعة الحاكمين : " يأيها الذيـن آمـنوا أطـيعوا الله وأطـيعوا الرسول وأولي الأمر مـنكم " [1] ، ولكن هذه الطاعة من جانب المحكومين مرهونة بالتزام الحاكمين فى قراراتهم الكتاب والسنة ، ولذلك فإن هذه الطاعة تولد حقوقاً وواجبات كما يلي :-

- حق الحاكمين في طاعتهم من جانب المحكومين ، وهو في نفس الوقت واجب علي المحكومين .
- حـق المحكوميـن في التزام الحاكمين في قراراتهم بأحكام وقـيم وأهداف النظام السياسي الإسلامي ، وهو في نفس الوقت واجب علي الحاكمين .

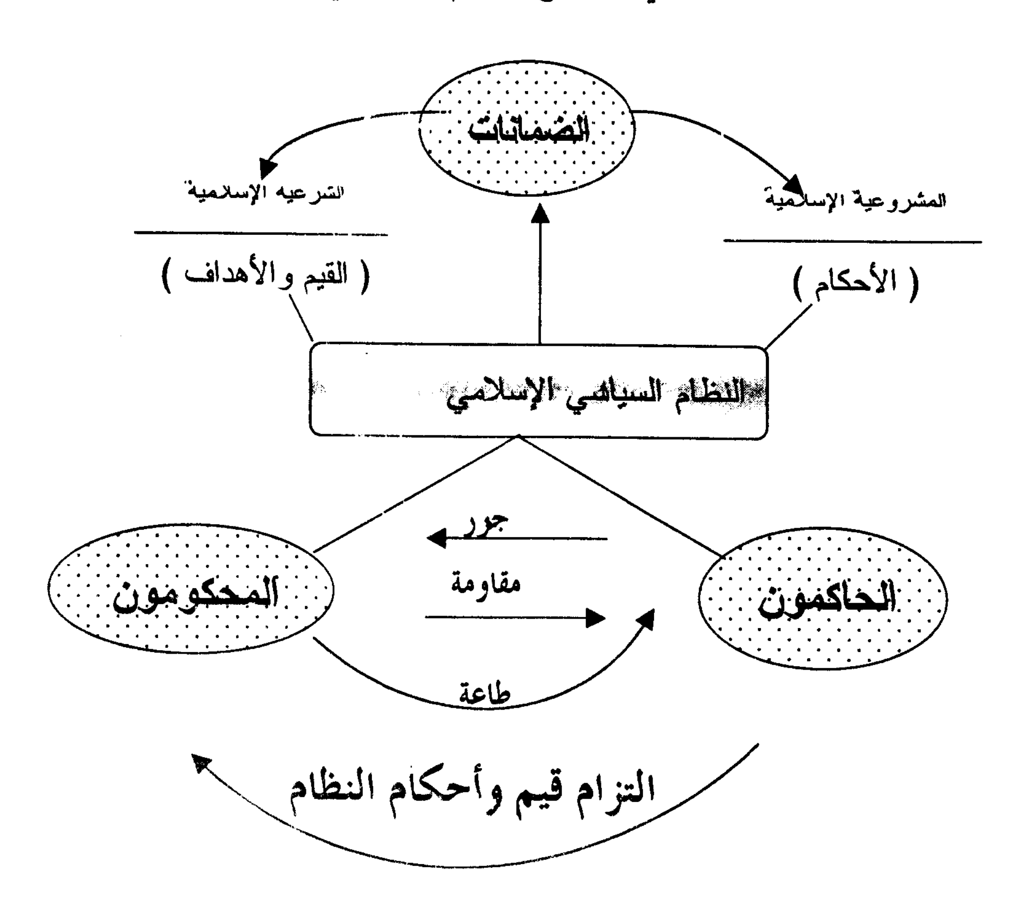
وفـي حالـة خـروج الحاكمين عن الالتزام بذلك في قـراراتهم - أي فـي حالة جورهم (وهنا يأتي مفهوم الجور الـذي يعنى خروج الحاكمين علي النظام السياسي الإسلامي في أحكامه أو قيمه و أهدافه في قراراتهم) يتولد للمحكومين حـق المقاومة (والمقاومة كمفهوم تأخذ مكانها أيضاً هنا بين مفاهيم هذا النموذج) كضمانة شعبية فعالة للشرعية ينفرد بها النظام السياسي الإسلامي .

---

[1] سورة النساء ، الآية ٥٩ .

وجملـــة القـــول هـــنا : إن نظاماً سياسياً ما يعد نظاماً إســـلامياً لمجرد كونه يلتزم بتلك المفاهيم السياسية الإسلامية المـــتقدمة التي ارتكز إليها هذا النموذج ، وأن تجري علاقات الأمر والطاعة فيه علي مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم أساسية وأحكام قانونية ، كما فى الشكل الموضح . ونؤكد هـــنا على أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام من تصوير شـــريعة إلهية متكيف بها ومحكوم بقيمها ، وأن هذه الشريعة هـــي شـــريعة حاكمة للزمان والمكان ولكنها ليست محكومة بزمان أو مكان .

- " شكل توضيحي لنموذج النظام السياسي الإسلامي " :-



وهذا الشكل يظهر ما يلي :-

- أن ضـــمانات الخـــروج علـــي أحكام وقيم النظام السياسي الإسلامي من طبيعة واحدة .
- أنـــه في حالة التزام الحاكمين بقيم وأحكام النظام السياسي الإســـلامي يكون لهم حق الطاعة من جانب المحكومين ، وفـــي حالـــة جورهـــم تكون المقاومة حقاً للمحكومين في مواجهتهم .

الخاتمة :-

وفي النهاية فإنه واضح من كل ما تقدم أن الإسلام قد عَـرِف الشــرعية بكل أبعادها الشكلية و الموضوعية قبل أن يعــرفها الغــرب بأكثر من ألف سنة وانفرد بها في عصره ، هــذا فضــلاً عــن التبايــن بين الإسلام والغرب فيما يتصل بضــمانات الشــرعية . فانطلاقاً مما تقدم بشأن المقارنة بين مضــمون وضــمانات " مبدأ الشرعية " في كل من الإسلام والغــرب ، نعرض هنا لأوجه الشبه والخلاف في هذا الصدد لكي ننتهي إلي النتائج المستخلصة من هذه الدراسة .

- **أولاً : بصــدد مضمون مبدأ الشرعية في كل من الإسلام والغــرب** : فإن الإسلام والغرب يشتركان في أن الشرعية تعــنى الــتزام القائميــن علي السلطة بأحكام مسبقة . ففي الغــرب(وعلــي نحــو مــا تقدم) هناك خلط بين مفهوم الشــرعية والمشــروعية ، فالغــرب قد فهم الشرعية منذ " مونتســكيو " وحتــي الآن علي أنها المشروعية ، وهذا التصــور الغربــي للشرعية جعل مضمونها يقتصر علي الالــتزام الشــكلي مــن جانب القائم على السلطة بقواعد نظامهــا القانوني فلا يجاوز ذلك الالتزام بما وراء النظام القانونــي (الأيديولوجية) . هذا ولئن كان الإسلام يشترك

مــع الغــرب في أن الشرعية تعنى الالتزام بأحكام مسبقة (مــن جانــب القائميــن علي السلطة) وهي في الإسلام نصــوص القرآن والسنة وروح الإسلام . إلا أن الخلاف هنا بين الإسلام والغرب بصدد مضمون مبدأ الشرعية هو أن الغــرب قد وقف عند حد المشروعية . بينما الإسلام قد جمع بين الشرعية والمشروعية بالتفصيل المتقدم . ومن ثم فــإن مضــمون الشرعية في الإسلام يبدو أكثر شمولاً من مضمون الشرعية في الغرب .

- **ثانــياً : بصــدد ضمانات مبدأ الشرعية في كل من الإســلام والغــرب** :فإن الغرب يستند بصدد ضمانات الشــرعية إلي أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، الذين نبهوا في الغرب إلي ضمانات وضعية كفيلة بحمــل القــائم علي السلطة علي مراعاة الدستور المسبق لــتفادي اســتبداده كــبديل للقوانيــن الإلهية . حيث قدم "مونتســكيو " فكــرته عــن الفصل بين السلطات كضمانة وضــعية وموضوعية للشرعية ، وقدم " لوك " الإنجليزي فكــرته عن " حق الثورة " كحق طبيعي وكضمانة لالتزام القــائم علــي السلطة بمراعاة الحقوق الطبيعية للأفراد . وهــذه الأفكــار السياسية كما تقدم لم تخرج – في مجال التطبــيق – عــن كونها ضمانات فلسفية محضة . فالنظم

السياسية الغربية الحديثة (بالتفصيل المتقدم) راحت ترفض وبتصميم الضمانة السياسية التى نادى بها الفكر الغربي في القرن السابع عشر (حق الثورة كحق طبيعي) مقتصرة في هذا الصدد علي ضمانة ضيقة هي ضمانة المشروعية . ولذلك فإن الدساتير الغربية الحديثة تلتقي كلها عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية لعدم خروج القائم على سلطة الدولة علي أيديولوجية مجتمعه ، بل لم يقف الأمر هناك عند حد الإنكار للضمانة السياسية ، وإنما راحت التشريعات الوضعية الغربية الحديثة تغالي في العناية بتنظيم مكافحة وسائل مزاولة هذه الضمانة السياسية مستترة وراء فكرة حماية النظام تارة وسلامة أمن الدولة تارة أخرى ، وذلك دون أى اعتبار لجور السلطة القائمة . من هنا فإن الغرب الحديث ما زال مصراً وبشدة علي عدم تقنين حق المقاومة ، لعدم الالتزام به كحق طبيعي للأفراد فى مواجهة السلطة ، ومن ثم أقفل الباب في وجه أية ضمانة موضوعية لشرعية السلطة .

أما عن ضمانات الشرعية في الإسلام : فإن الإسلام يؤكد علي الضمانة السياسية (حق المقاومة) بالتفصيل المتقدم من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، إلي جانب إقرار الخلفاء الراشدين وعلي رأسهم " أبو بكر

الصـــديق" و " عمـــر بن الخطاب " بحق المقاومة ، فالمسلم بحكـــم إســـلامه مكلف بأن يرفض الامتثال للوائح والقوانين المخالفـــة أو الخارجة علي أحكام الإسلام وقيمه . إن كلاً من الحـــاكم والمحكـــوم فـــي الـــنظام السياسي الإسلامي يطيع ، فالمحكوم يطيع الحاكم بطاعة الحاكم للكتاب والسنة ، والحاكم حتي يطاع فلا بد أن يكون قراره : أولاً : موافقاً في مضمونه لنصـــوص الكتاب والسنة .وثانياً : إن لم يكن هناك نص يتفق وقراره ، فلا بد أن يتوافق مع روح الإسلام . وتبعاً لذلك فإن المواطن المسلم مكلف بالبحث عن شرعية قرار الحاكم ، فإن كـــان قرار الحاكم شرعياً أطاع ، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ومعصية الحاكم هنا تتمثل في خروجه علي الكـــتاب والســـنة فـــي قـــراراته ، وجـــزاء تلك المعصية : " حـــق المقاومـــة " الـــذي أقره الإسلام بالنسبة للمحكوم في مواجهـــة الحاكم ولم يجعل منه واجباً قانونياً وسياسياً فحسب وإنمـــا هو واجب إيماني يكلف به المسلم بحكم إسلامه . ومن ثم يأتي " حق المقاومة " في الإسلام كضمانة موضوعية فعالة للشرعية من جانب الأفراد في مواجهة السلطة فلا تتدلي إلي الاستبداد . وذلك في مواجهة الغرب الذي يحرم حق المقاومة ويجـــرمه ، ويجعـــل مهمة البحث عن شرعية القرار للهيئات الرســـمية المختصـــة وليست للأفراد ، ولا تعدو هذه الهيئات الرسمية أن تكون في النهاية جهازاً من أجهزة الدولة . الأمر

الذي يجرد الشرعية (شرعية السلطة) بمضمونها الدقيق من كـــل ضمانة وضعية وموضوعية في ظل نظام الدولة الغربية الحديـــثة ، ولتصبح ضمانات الشرعية هناك ضمانات شكلية هزيلة .

وهكـــذا فـــإن مضمون الشرعية في الإسلام يبدو أكثر شـــمولاً وعمقاً ، كما تبدو ضمانات الشرعية في الإسلام أكثر فاعلـــية ونفـــاذاً ، وذلـــك فـــي مواجهـــة مضمون الشرعية وضماناتها في الغرب الحديث .

انتهى بحمد الله وتوفيقه ....

" مضامين الكتاب " ص